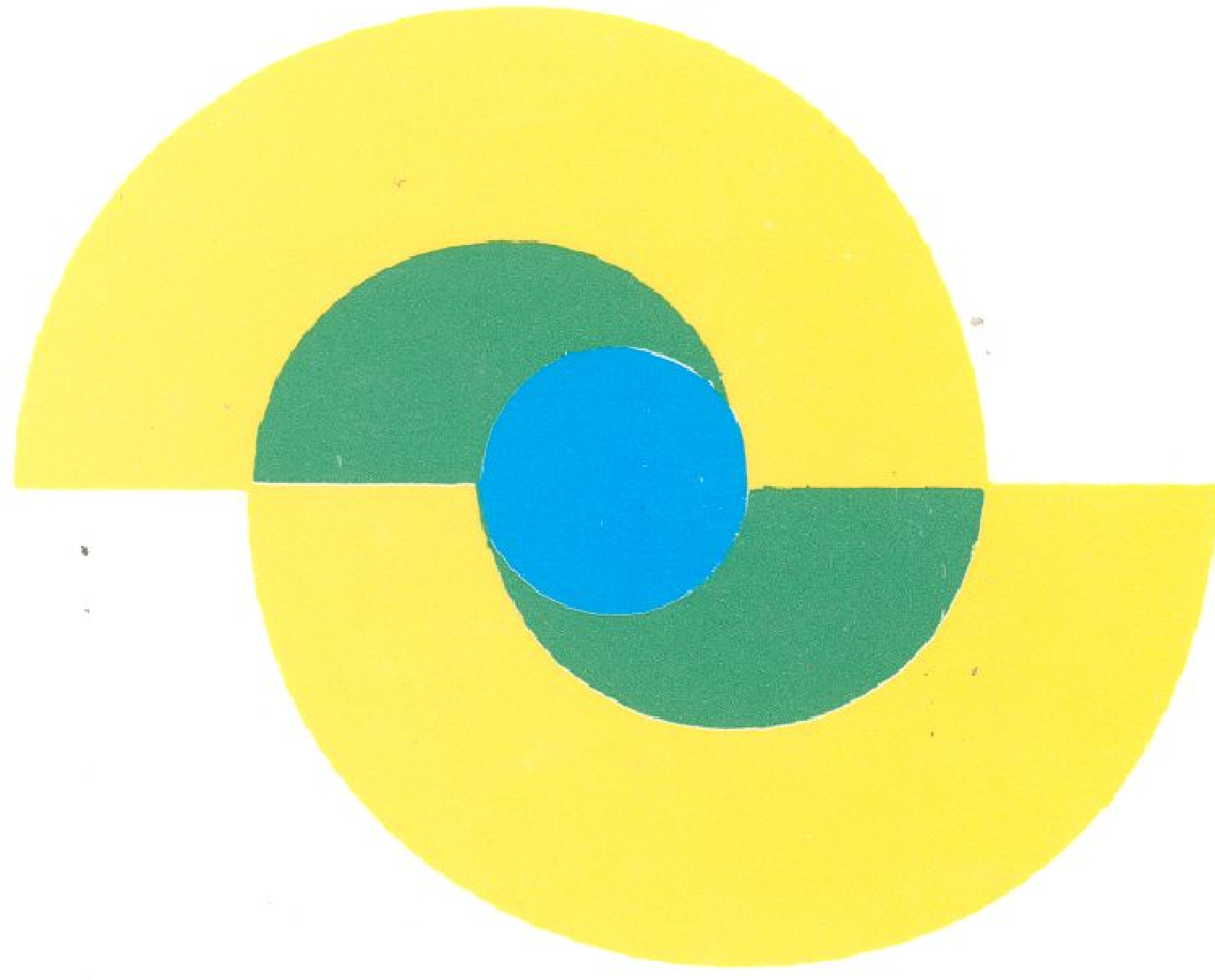
المواجهات الثقافية عبر المتوسط

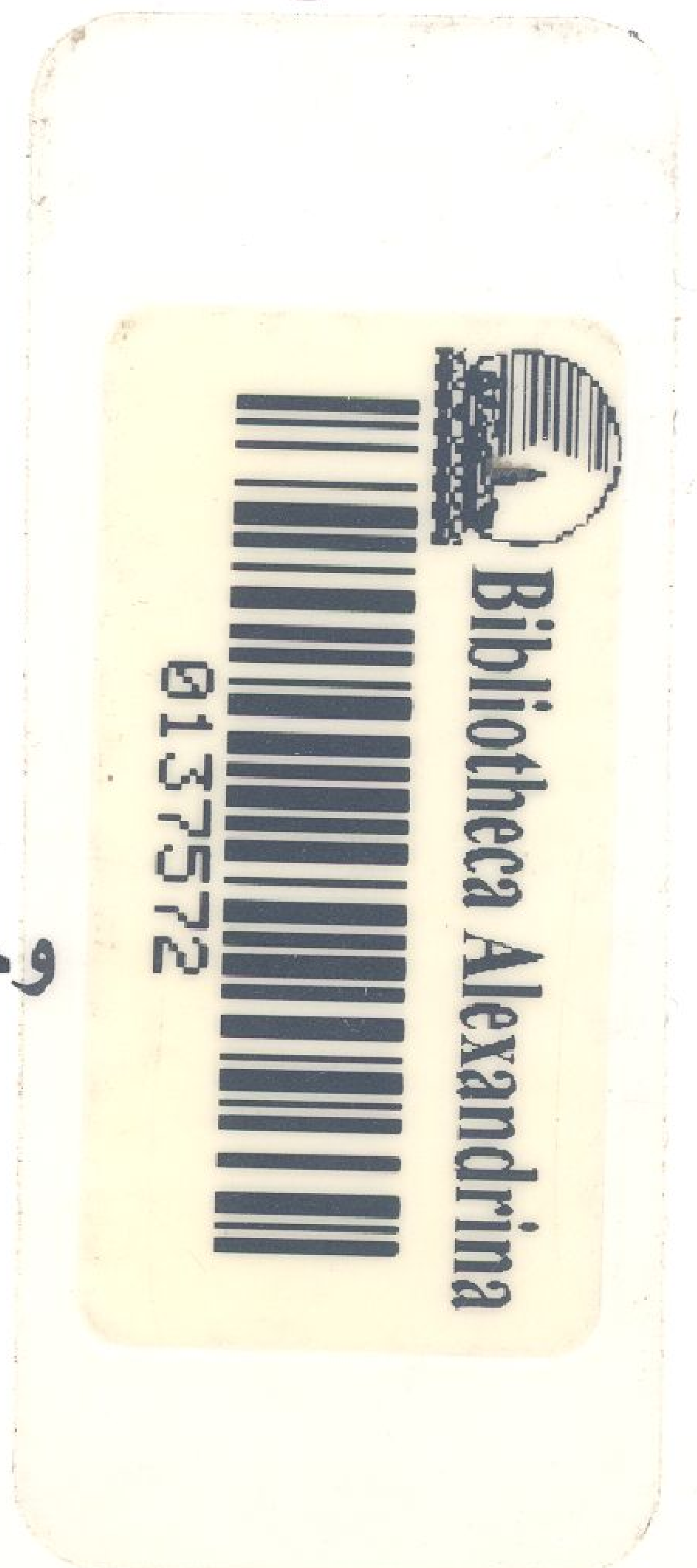
فلسطين وأوروبا



أعداد الكتاب

د. ليلي فيضي ، د. روجر هيكوك

أوراق مختارة مقدمة إلى المؤتمر الأكاديمي الدولي الرابع
(١٠-١٢ آذار ١٩٩٥)



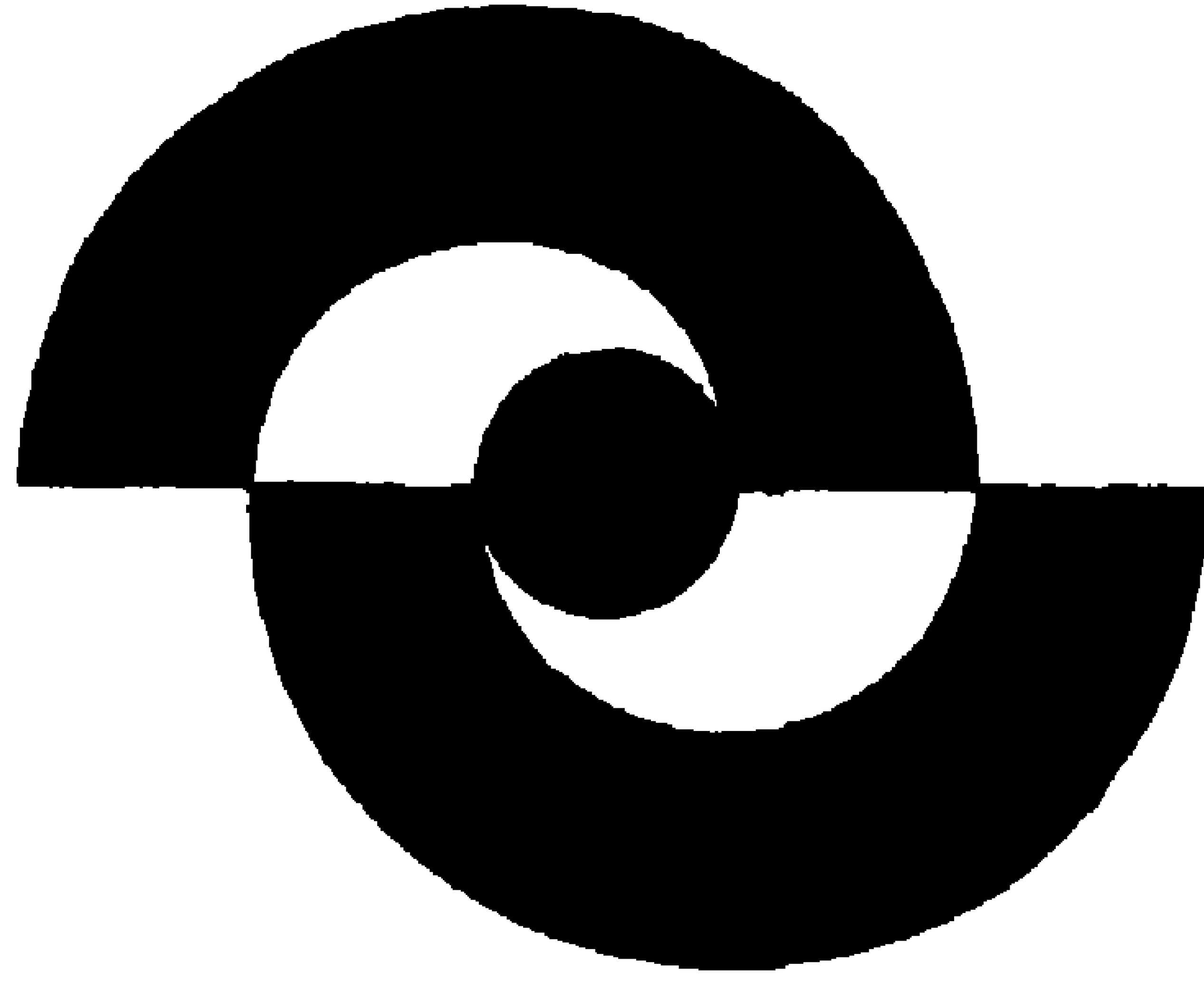
جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY
وحدة دراسات حوض البحر الأبيض المتوسط
١٩٩٦



وحدة دراسات حوض البحر الأبيض المتوسط

١٩٩٦

المواجهات الثقافية عبر المتوسط
فلسطين وأوروبا



أعداد الكتاب

د. ليلي فيضي ، د. روجر هيكوك

أوراق مختارة مقدمة إلى المؤتمر الأكاديمي الدولي الرابع

(١٠-١٢ آذار ١٩٩٥)

الفهرس

ثقافة الهيمنة وهيمنة الثقافة

سلمى الخضرا الجيوسي

في موقفي هذا أمامكم يمتزج الفرح بكم وبالعودة إلى أرض الوطن بأسى الذكريات ويقين الفراق الوشيك ، المتجدد كل يوم في النفس. لقد اجتمعنا هنا ، في صرح هذه الجامعة المناضلة ، لنشترك في محاولة التعرف على العلاقات الثقافية الحقيقية التي قامت بين فلسطين والعالم العربي من جهة ، وبين أوروبا من جهة أخرى. عندما بدأت أوروبا في العصر الحديث محاولاتها اللجوج للهيمنة الثقافية وللتعرف على ثقافة هذا الجزء من العالم ، كانت في البدء تقوم بهذا دولا متفرقة ، تتصارع أهدافها وتتعارض ، غير أن ثمة رؤيا مضمرة اشتركت بينها جميع هذه المحاولات وهي أنها كانت تنظر إلى أهل هذا المكان كحملة ثقافة مختلفة. والاحساس بالاختلاف مدعاة إلى الشعور بالتحدي أحيانا ، بنوع من اللقاء الصدامي ، بأن هذا الآخر هو غيرنا نحن. هذا الموقف يقود أحيانا إلى تشييء هذا الآخر ، إلى تعليبه في أطر معينة ، إلى دراسته خارج إنسانيته وتجربته ومعاناته ، إلى تحويله إلى موضوع. وعندما يتحول الإنسان إلى موضوع نفصله ونحلله ونجزئه ونخترع له التعريفات ، فإن علاقتنا به تصبح باردة ، خارجية ، منفصلة عن إنسانيتنا نحن.

وقد كانت هذه الرؤيا لمآس كثيرة حلت في علاقتنا بأوروبا والغرب.

في برلين ، حيث أمضي هذه السنة ، لم يعد المثقفون الألمان يتحدثون عن ألمانيا كما يتحدثون عن أوروبا. لغة جديدة في الأفواه ورؤيا جديدة. لقد تلاشت عند الكثيرين منهم تلك الاقليمية الصارمة التي تغنى بها الألمان في الثلاثينات يوم أنشدوا "ألمانيا فوق الجميع" ، وتراخت لتعطي مكانها إلى فكرة أوروبا المتحدة ، القوية

بموروثها الثقافي المشترك ، المهيمنة بقوتها المادية والصناعية الموحدة ، الساعية نحو مستقبل وافر الثراء قادر على الهيمنة بسهولة على العالم الآخر المشتت الغايات ، المبعثر الحدود. لقد فتحت أوروبا اليوم مصاريعها على عالمها الخاص ، عالمها الواسع المكنون ، المتعدد اللغات ، المتنوع الثقافات ، المتلون التقاليد ، يسافر فيها الأوروبي بانطلاق من بلد إلى بلد ، دون جواز ، ويعمل حيث يجد له عملا ، ويعيش فيها حيث يشاء. إن أوروبا التي كاد يلتهمها الدمار النازي قبل خمسين سنة تتنفس الآن برئة واحدة وتواصل تقوية نفسها لتواجه القرن الواحد والعشرين وهي أقوى مما كانت عليه يوما وأشد بأسا وأحذق قدرة على المغالبة والسباق.

ونحن نقف على الطرف الآخر من خريطة العالم. مدننا انتصب فيها العداء حيا لحي ، وغربا لشرق ، وشمالا لجنوب ، كيف أنتجنا بعد قرن من الكفاح كل هذا الخراب؟ إن عالمنا قلق من أوله إلى أوله ، وما يبدو فيه مستقرا إنما هو استقرار لا علاقة له بهذا العالم الآخر الواسع المتقدم الذي راح يتجمع وينضم على نفسه ويتوحد ويقف شاهدا على تذررنا وإنشقاقنا وفاعلا في تذررنا وإنشقاقنا.

لا أريد أن أحمل هذه الكلمة كل آثار الصدمة التي يشعر فيها من ينظر منا إلى العالم اليوم إذ هو على مشارف القرن الواحد والعشرين ، بوعي وذكاء ، فإن أحاطتنا عوامل السلب من نواح كثيرة ، فإن في يدنا أيضا قوة الايجاب ، لا سيما في المجال الثقافي لو نحن عرفنا كيف نتعامل مع هذا الإمكان الكبير. غير أن الكثيرين من المقيمين على الأرض العربية ، وأنا أتحدث الآن عن العالم العربي الواسع ، لم يدركوا فداحة الجهل في الغرب بإنجازاتنا الحضارية القديمة وبعطائنا الإبداعي الحديث ، أي بهويتنا الإنسانية نفسها. لم يصدقوا أن مشاركتنا في حضارة العالم الحديث لا تجيء إلا من باب الثقافة والإبداع. فهذه ثروتنا التي بها نستطيع أن ندخل إلى أروقة العالم الفسيح. أما الوضع الثقافي الفلسطيني فقد كان الإعلام السياسي المناقض قد غطى عليه ، وكان الذين يجيئون إلى أمريكا من أبناء شعبنا في إسرائيل ينفعلون بما يرونه في المكتبات العامة

ومراكز بيع الكتب من فقر في تمثيل الإنجاز الفلسطيني ، وغنى في تمثيل الإنجاز الإسرائيلي. لا أريد أن أتحدث عن حملات التشنيع العالمية ضدنا ، فكلنا نعرفها. ولكن الأذى الأكبر الذي وقع على ثقافتنا الفلسطينية هو عدم الاعتبار في الخمسين سنة الماضية لفاعلية هذه الثقافة ، فأفسح هذا المجال الواسع لأن تمثل في نماذج نمطية غاية في اللاإنسانية والتنفير. وكان لا بد من محو هذه الصورة الشوهاء الخالية من الصدق والعدل ، لا عن طريق التبشير ضدها وإنكارها ، فالخطاب المباشر ليس حذقا ولا يتسرب عادة إلى وجدان الآخرين ، بل نحاول ذلك بأن نفسح المجال لعبقريي شعبنا وموهوبيه أن يتكلموا إلى العالم عبر التعبير الخلاق شعرا وقصة ورواية وسيرة حياة. إن هذا دين لشعبنا علينا نحن المثقفين ، وهو مسؤوليتنا الكبيرة وواجبنا الأكيد. إن شعبنا جميعه طيلة هذه السنوات ، كان يتفاعل تفاعلا إبداعيا متميزا في أمثلة كثيرة ، مع واقع حياته كما لم يتفاعل قط من قبل. وقد إغتنى بالأحداث فكان مبدعوه أكبر الممثلين لواقع الحياة الفلسطينية. إن الموهبة الفلسطينية لم تتلكأ لحظة ، بل راحت تتفجر بخصوبة وتتفتح كل عام جديد عن طريق إبداع مماثل في لغات أخرى. إن تجربتي الواسعة في السنوات العشر الأخيرة قد أكدت لي أن المبدع والمثقف الفلسطيني ، مقيما ونازحا ، غنيا وفقيرا ، يتحلى بقوى الصبر والعطاء ، وبفهم عميق لأهمية الدور الذي يستطيع أن يلعبه في خدمة وطنه وتأكيد هويته المعاصرة. لقد تعدت رؤياه الثقافية حدود لغته وأدرك قيمة الاتصال بالعالم ، فهو يتشوق تشوقا صادقا إلى أن يسمع صوته إلى الآخرين. وقد شرفني أن أعمل مع مبدعي هذا الوطن ومثقفيه ، ولو عن بعد ، فأشترك معهم في نقل صوتهم المليء بالمحبة والعناد ، والفجيعة والثقة ، والكبرياء والانسانية إلى القارىء الغربي – فإذا بهذا الصوت يتسرب إلى قلوب الآخرين بيسر وعذوبة ، ليكشف بدوره عن إنسانية هؤلاء الآخرين واستعدادهم للتعاطف والتفاعل والتفهم. ذلك لأن الغرب ليس غربا واحدا ، بل هو غرب السياسة والهيمنة وهو غرب الانسان. فإن كانت علاقتنا الثقافية الحديثة بأوروبا قد تلونت بالأوضاع السياسية التي لم نزل نعاني منها ، فإن خطابنا يجب أن يتوجه من الانسان في بلدنا إلى الانسان في الغرب.

ولعلنا استطعنا ، رغم المصاعب ، أن نؤدي جزءا من الخدمة التي كان بالامكان تأديتها أضعافا مضاعفة في فترة من أشد فترات القضية الفلسطينية إقلاقا للعالم. وتشويشا لمفهومه السابق عنا ، وإثارة لفضوله واستطلاعه ، وتحريكا لانسانيته – فترة الانتفاضة الباسلة ثم محادثات السلام. كانت أعين الناس مسلطة نحونا والعالم مقبلا علينا ودور النشر الغربية مستعدة لأخذ كتاباتنا كما لم تكن مستعدة قط من قبل. غير أنه لم يفت الوقت بعد. وإذا ما انتشر على هذه الأرض الموجوعة سلام كامل فسوف تصبح المسؤولية الثقافية أكبر وأكثر لجاجة ، لأن علينا يومئذ أن نؤنسن تاريخنا في هذا القرن فلا يكون فقط تاريخا للأحداث والوقائع ، غفلا من عذاب الانسان ومعاناته ، بل نرسمه عابقا بكفاح هذا الانسان ومجالدته وأمله العنيد.

إن النقل الراقي للأعمال الخلاقة جسر للمعرفة والتعاطف ، يوفر نوع المعرفة الداخلية التي تخترق ضمير الآخرين وتمحو التحيز والإغراض وتجسم صراع الانسان للسيطرة على مصيره ، وفوق هذا كله ، إنها أسلوب لتوطيد السلام بين الناس ، لأنها تؤنسن الآخر ، وتترجم الحدث العام إلى تجربة الفرد الشمولية لتصبح هي تجربة الجميع.

غير أن الكثيرين لم يفهموا هذا. وكثيرا ما قيل لي على الصعيدين الفلسطيني والعربي: "ولماذا نقوم نحن بهذا الدور؟ إذا أحب الآخرون أن يقرأونا ، فليترجمونا هم". وبهذا يتملص المتكلم من تعب الضمير ، ليحيل المسؤولية على سواه.

لم أجبهم قط. ما فائدة الجدل مع من يتحدث كإله وسع علمه كل شيء؟ ولكني إذ أقف الآن أمام هذا الجمع الذكي الراقي فإنني سأجيبهم ، ولعل كلماتي تلمس آذانهم ولو بعد جيل ، فأقول لهم إن الوضع أكثر تعقيدا مما يظنون. إن له ثلاثة ابعاد رئيسية. الأول هو أنه عندما يتصدى أفراد من ثقافة الهيمنة إلى ترجمتنا ، فإنهم كثيرا ما ينتخبون للترجمة ما يؤكد اللاتوازن القديم الذي كان قائما بين الشعوب في حقبة الاستعمار ، ذلك

الموقف الانقضاضي الذي يدرس الآخر ، أي المستعمر ، بالمجهر ليكتشف ومن ثم ليكشف نقاط ضعفه وسلبياته ويؤكد عدم التكافؤ بالعلاقة بين المترجمين والمترجم لهم. فلم يكن الاستعمار قط مجرد آلة حربية تحتل المكان بقوة وتسلط عليه نظامها الاداري والعسكري. إنه أوسع وأخبث وأطول حياة وأكثر شمولا من هذا بكثير. وعندما يجلو بقواه العسكرية فإنه يظل باقيا في كمون ، يتحرك بحذق ودراية ويسعى إلى أن يتغلغل إلى أعماق نفوس الآخرين وتاريخهم ومواقفهم من الحياة ، إلى نظامهم الأخلاقي وتقاليدهم ، لا يعين الباحث المجرد ، بل يعين المستعمر المتسلط وروحه. فالقوة والهيمنة لا تثبت إلا بالمعرفة ، والمعرفة تجيء عن طريق التغلغل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي ، والتأويل الذي يفرضونه على الأدب واللغة ، وعن طريق الترجمة. الكثيرون ممن يترجمون لنا يختارون موضوع التخلف أو العنف أو الطغيان وقبول الطغيان لكي يرسخوا عنا فكرة يريدون أن تظل ثابتة في التاريخ ، يؤكد للمتلقين من أبناء لغتهم أن هؤلاء المترجم لهم يعيشون خارج التاريخ لا يتغير فيهم شيء. لقد رسموا لنا صورة راسخة بثبوتها ، بانسلاخها عن قانون النمو والتطور والارتقاء ، لا علاقة لها بالتاريخ المتحرك ولا بالتمثيل الحقيقي للإنسان في صراعه وعذابه وآماله وتشوفاته.

وتتم الترجمة في هذا المجال غالبا ضمن إطار الرؤيا للمترجم ، إذ أن مبدأ القوة والسيطرة يكمن هنا. أنت لا تسيطر علي لأنك تطلع على تجربتي الانسانية ولمس معاناتي وتتعرف على أحاسيسي وردود فعلي ، فهذه تؤنسنني وتوحد تجربتي الشمولية فتثير فيك روح التعاطف الكامنة في أعماق الانسان. إنك تحافظ على سيطرتك علي إن أنت شيأتني وجعلتني موضوعا وألقيتني على طاولة البحث ونظرت بالمجهر إلى تفاصيل حياتي الخارجية.

ولذا ، فعندما يكون هذا الآخر المترجم له قد عين في ضمير المترجم هدفا للهيمنة ، لن يكون في مصلحة المترجم أن يطلع قارئه على حياة المترجم له الداخلية – فهو ينتقي غالبا ما يلائم موقفه التفحصي البارد. ولعل أكثر المواضيع جاذبية لهم هو

موضوع المرأة في الاسلام وفي العالم العربي حيث يسلط الباحث أضواءه على المناحي الأليمة في حياتها لا لكي يضم المعرفة عن المرأة العربية إلى المعرفة عن المرأة في العالم ، تلك التي هتكت وقمعت عبر العصور في كل مكان على الأرض ، فتكون الدراسة عنها جزءا من الدراسات النسائية العامة ، بل لتكون دلالة على تأخر أولئك العرب وتخلف أولئك المسلمين.

هنا تكون الترجمة ، كالدراسة ، وسيلة إلى تمكين نيتهم في الهيمنة على الآخر ، تجيء وفق خطة هم وضعوها لإنتقاء النص ، بحيث تبدو كأنها شيء حقيقي لا بديل له في حياة المترجم له. والواقع هو أن الصورة الممثلة هنا إنما ولدت وتكونت عبر الترجمة نفسها التي يختارونها من تخصصات مختلفة ، من الفلسفة والتاريخ والتربية ومن كتابات المبشرين والرحالين ، لكي تجدد وتنمي الهيمنة على المترجم لهم.

هذا يقودنا إلى السبب الثاني الذي يحتم علينا أن نتولى نحن الترجمة عنا. فقط دأبت ثقافة القوة والهيمنة على محاذرة الالتفات إلى الأدب ، لأن الترجمة عندهم وسيلة إلى التوصل إلى حقائق باردة جامدة ، يجمعونها أحيانا بمساعدتنا ، لا تمت بصلة إلى دخيلة النفس وخصوصية التجربة الانسانية. ولذا فقد بقي التعبير الأدبي الفائق وما يمكنه أن يشكفه من اعتمال الوجدان وتفاعله مع الأحداث ، بعيدا عن اهتمامهم ، إجمالا. فالشاعر والروائي وكاتب السيرة الذاتية يتحدث عن تجربته وقيمه وإنسانيته ، فيشوش عليهم الصورة التي جمدوها رهن النظريات والإحصاءات إنهم يتجنبون الكلمة وما تحمله من حيوية مؤثرة والصورة الشعرية وما تفجره من ردود الفعل الحدسية والوجدانية نحو تجارب الآخرين.

وأما السبب الثالث الذي يجعلني ألقي المسؤولية في ترجمتنا على العرب أنفسهم هو أن لغتنا الأدبية تظل صعبة على الأجنبي وحده مهما تمرس بها ، إلا

نادرا. وقد يفهمها على طريقته الخاصة ويؤولها وفق مفهومه الثقافي عن نفسه. حتى عندما تكون نيته صافية.

قلت قبل قليل إن الغرب ليس غربا واحدا ، وأضيف هنا أن الاستشراق لم يكن قط استشراقا واحدا. إن المستشرقين السلبيين هم الذين ارتبطوا بمصالح الاستعمار ، وكانوا الأشد تمويها وتخريبا. ولم يزل الاستشراق السلبي ساريا في الجو ولو أن لغته تخفت وعمدت إلى المواربة والمداراة. موضوع الدراسة الأول اليوم في أوروبا وأمريكا هو الاسلام ، معنى وفاعلية ومستقبلا وتطرفا أصوليا ولا سيما الأخير والمحاولة مستمرة إلى استقطاب المسلمين أنفسهم عربا وغير عرب ليكونوا أداة التعريف والتبيان. غير أني استمعت إلى عدد من العرب المرموقين في برلين خلال الشهور القليلة الماضية يتحدثون عن الاسلام بدعوة من جامعات برلين ومراكز الثقافة فيها ، فتحدث أغلبهم بحنكة ومسؤولية وذكاء ، غير أن بعض الذين يستقطبهم الغرب لا يأنفون من أن يكونوا له مخبرين محليين.

إن علاقة العرب أوروبا ذات تاريخ طويل من الأخذ والعطاء. قامت الناحية العلمية والفلسفية في الحضارة العربية الاسلامية على ترجمة العلوم والفلسفة من الإغريقيين ، ثم قامت النهضة الأوروبية في الألف الميلادية الثانية على ترجمة الفلسفة والعلوم من العرب وهي ترجمات أفادت مما حافظ العرب عليه من ترجماتهم للاغريقيين ومن إضافاتهم السخية إلي المخزون الاغريقي. لقد تم بيننا وبين الغرب عبر هذه القرون الطويلة من الأخذ والعطاء والتحدي والقتال والغلبة والانكسار اتصال حيوي بنيت الحضارة الانسانية في العصر الحديث على جزء كبير منه. غير أن ما حدث ، تاريخيا ،. في هذه القرون الأخيرة هو أن دورنا الجوهري في بناء حضارة الانسان قد كتم وأغفل ، فكتب تاريخ العلوم والفلسفة ، وتاريخ أوروبا ، وتاريخ القرون الوسطى التي كانت فيها الحضارة العربية هي الوهج الباهر ومركز العلم والثقافة والإشعاع ، كتب ذلك التاريخ مرارا دون ذكر ، إلا القليل ، لدور العرب والمسلمين. والف مؤرخ شهير هو لويس

ممفورد كتابه الكبير عن المدينـة (فـي التـاريخ) دون أن يذكـر مدينـة عربيـة أو إسـلامية واحدة. وهكذا يتخطانا التاريخ والمؤرخون.

أما الاستشراق الايجابي فلعل الألمان كانوا ، في تاريخهم ، أكثر حيادا وأصـدق روحا علمية. وفـي العصـر الحـاضر عدد طيـب مـن أصـدق البـاحثين بينهـم ، يدرسـون العربية وآدابها بـإخلاص العـالم المستطلع. وفـي إسـبانيا اليـوم عـدد كبـير منهـم ، جلهـم متخصـص بالحضـارة الأندلسية. وعندمـا كنـت أعد كتـابي عـن الحضـارة العربيـة فـي الأندلس ، لم أجد صعوبة في التوصل إلى عدد كبير من أفضل البـاحثين وأكثرهم صدقا وإحتراما للحضـارة العربية الإسلاميـة في تاريخها الطويل ، من أقطار أوروبية متعـددة ، ومن أمريكا أيضا. ولا شك أن تكاثر الاستشـراق الايجـابي اليـوم ظـاهرة مفرحـة ، فهـو يهدف كما يبدو لي إلى إعادة قراءة الثقافة العربية منذ عصر ما قبل الإسلام. ولا شك أن تاريخ الهجوم على الـتراث العربـي والحضـارة العربيـة الإسـلامية طويـل وأليـم ، إلا أن عبقريا من فلسطين ، قد وضـع ، إلى شأو بعيد ، حـدا للتلاعـب المغـرض بتـاريخ الثقافـة العربية ومسيرة الإبداع العربي ، فأعاد الأذكياء إلى صـواب الحقيقـة وألجم ، وإلـى حـد كبير ، المعترضين ، فإما انكمشوا على أنفسهم أو عمدوا إلـى التقيـة والتخفـي. وبإمكاننـا القول ، أيها الأصدقاء ، بأن ثمة استشراقا قبل كتـاب الاستشـراق وثمـة استشـراقا بعـده. وإنه يحق لفلسطين أن تفخر بأن إدوارد سعيد هو إبنها الفذ ، فإن الشرق الأوسط جميعـه ، بتعدد لغاته وثقافاته وسياساته ، لم يخرج إلى الناس شخصية ثقافية لامعـة نـافذة الـرأي عالمية الخطاب ، كهذا الرجل ذي العقل المحلق الخلاق.

لقد كان أشد ما يؤلم في تاريخ الهجوم على الثقافة العربية هو استجابة عدد مـن أبنـــاء هذه الأمة إلــى ادعـاءات وإفتراضـات نفذت إليهم عبر تـاريخ اللقـاء بينهـا وبيـن أوروبا ، ولم نزل نسمع أصداءها بعد. وفي مجال إختصاصي ، فإن الشعر العربي ومعه اللغة قد نالا أشد أنواع الهجوم ، وقد فتحنا أعيننا على مهاترات متعددة قال بها عـدد مـن العرب المشهورين وغير المشهورين. فأولا هاجموا اللغة ، تلك التي صلحت في القـرون

الوسطى لكل مجال علمي وأدبي ، وادعوا أنها لم تعد تصلح في نظرهم للحياة. وقال أحدهم مرددا قول أحد المستعربين القدماء إن العربية لغة هبوط على الحياة ، لا سمو عنها. وقامت المحاولات الخارجية منذ القرن الماضي لإغراء الكتاب بأن يتحولوا إلى لغة الكلام المحكي. ليست القضية قضية تعصب للفصحى ، بل نقد لذلك الاستعجال المتعمد الذي يود استباق فعل الزمن في أية لغة حية استباقا يخدم سياسة الهيمنة والتفريق. كل شيء يتغير. وكل لغة حية في العالم الحديث لا بد أن تخضع للتطور الطبيعي. لكن الانتقال الفجائي المتعمد إلى الكتابة الإبداعية وغير الإبداعية من الفصحى إلى الدارجة لا يتم بالإغراء والتشويش والاقتناع العقلي ، بل يجيء ، إذا جاء عندما يحين أوانه وبعد أن تكون اللغة الدارجة قد ترقت واللغة الفصحى قد سارت إلى تبسيط طبيعي.

ثانيا هاجموا الشعر العربي. استهدف الهجوم أولا الأنواع الشعرية ، قالوا ، لم يكن عندهم ملاحم كما كان عند الأمم الأخرى ، ولم يكن عندهم شعر قصصي ، فشعرهم غنائي محض ، كان هذا يقال في معرض الإستخفاف. لم يبحث أحد من هؤلاء المهاجمين في تاريخ نشوء هذه الأنواع والظروف التي تنشأ فيها بل تحدثوا كأن الشعر الغنائي هو أبسط أنواع الشعر وأقلها قيمة.

والحقيقة هي أن الشعر الغنائي هو الرقي الأسمى للأنواع الشعرية والدرجة الأعلى من تطورها. الشعر عند الأمم يبدأ عادة ملحميا إستجابة للحروب الدائمة التي كانت قائمة بين الشعوب. واقترن الشعر القصصي في كثير من اللغات الأوروبية بالتعليم الديني. هذا يكتشفه من يدرس بدايات الشعر الألماني والانجليزي والفرنسي والايطالي في شمال إيطاليا ، أما في جنوب إيطاليا فقد ساد التأثير الشعري العربي الغنائي وبقيت آثاره بعد انكسار العرب في صقلية في نهاية القرن الحادي عشر. كما ظهرت آثار الشعر الغنائي العربي في مكان آخر من أوروبا عبر ذلك اللقاء الطويل بين عرب الأندلس

والأيريين. وكان من نتاج هـذا اللقـاء شعر الشعراء الجوالين ، وهـو شـعر غنـائي فـي الصميم.

غير أن جيلنا في الخمسينات عاش تحت وطأة الوهم أن الشعر الغنائي أقل قيمة من بقية الأنواع الشعرية التي لم تتطور عندنا. إن العرب قبل الإسلام وبعدة قرون لم يحتاجوا إلى تأكيد تاريخهم عبر ملحمة طويلة واحدة لأنهم كانوا قبائل لا شعبا واحدا فامتلأ شعرهم بالروح القبليـة الملحمية ووصف القتال دون أن يستجمع ما تحتاج إليه الملحمة من تاريخ شعب موحد. وبعد الاسلام كان العرب يصنعون تاريخهم فلا حاجة بهم إلى تسجيل إنتصاراتهم وهم بعد ما زالوا في زمن الإنتصار. ثم بعد أن تضعضعت قواهم فاحتاجوا إلى كتابة الملاحم كان الشعر العربي قد تجـاوز ، في تقنياتـه ، عصر الملحمة واستتبت له أعراف خارج الأعراف الملحمية فظهرت الملاحـم عندنا نثرا في السير الشعبية الملحمية الطويلة: سيرة عنترة ، وسيف بن ذي يزن ، والهلاليـة وسواها. أما الشعر القصصي ، وهو جزء كبير منه تعليمي وديني ،فإن العرب استعاضوا عنه ، يوم احتاجوا إلى التلقين ، بالقرآن الكريم وما يحمله من تأثير فني كبير على المستمع. المهم في هذا هو أن الشعر الغنائي مرحلة متقدمة في التطور الشعري. والغنائية ، كما قال لوكاش ، طبيعة الشعر الرائعة الباذخة وبالمقابلة معها فإن جميع أنواع الشعر الأخرى لا تتعدى كونها مساومات ميتافيزيقية أو بطولية. إن الغنائية هي التعبير الحميم عن أشواق الانسان وحيوية تجربته بجميع أبعادها ومقوماتها وحرارتها النابضة.

ومع ذلك فقد أمضينا نصف عمرنا نعتقد بأن شعرنا دون الشعر العالمي بسبب الحملات المركزة التي نالها على أنه شعر غنائي. واستهدفت القصيدة ذاتها حملات شنيعة. القصيدة العربية ، قالوا ، مفككة ، خالية من الوحدة العضوية. والشعر العربي شعر أبيات لا شعر قصائد ، وهو بحكم توازنه وتكرار قوافيه ، شعر يبعث الملل في النفس. لقد أعجزهم تحليل هذا الشعر ، وبدل أن يحاولوا فك إغلاقه رفضوه. ونشأنا نقرأ

آيات هذا الرفض ونحن بعد يانعون في مجال النقد والمعرفة الجمالية ، ولا جواب عندنا لهم بعد.

غير أن هذا الشعر الذي هاجموه كان شعرا قد استكمل عدته استكمالا مدهشا قبل الإسلام ، وتمرس بأساليب الشعر التي انبثقت فيما بعد ، في الشعر العالمي ، مدارس متميزة. إنه لا مجال هنا للدخول في تشعبات هذا البحث وفي الرد على مختلف أنواع الهجوم الذي نالته القصيدة العربية ، لضيق الوقت أمامي ، غير أني أود أن أضيف بعدا واحدا غاية في الأهمية وهو أن الشعر ، عندما كان عرب الصحراء ينظمونه ويودعونه نظامهم الأخلاقي ورؤياهم الجمالية وتجاربهم الخاصة ومفاهيمهم عن الحياة وعن قانون البقاء في محيط الجفاف والشح الصحراوي ، كان هو الشعر الرفيع الأول في الألف الميلادية الأولى غربي الهند ، فلا لبلاد فارس حتى القرن التاسع ولا للبلدان الأوروبية حتى الألف الميلادية الثانية ولا شمال أفريقيا كانت تتمتع بما يشبهه ولو من بعيد قيمة شعرية وجمالية وعدة فنية مستكملة ، ورسوخا في اللغة والتقنيات.

إنه رومانسي ذاتي في مطلع القصائد ، ممتلىء بالحنين والأسى والشوق إلى الماضي والبعيد المستحيل الرجوع. وهو وجودي بإحساسه بانفلات الحياة وتمدد الزمن وهشاشة الانسان. وهو ، في الوصف الذي يتبع القسم الذاتي العاطفي يتخلى عن هذه العاطفة ليرسم لوحة مجردة تكاد تدين بمذهب الفن للفن ، وفي شعر ذي الرمة (٧٧-١١٧ هجرية) في العصر الأموي ، تتقمص أوصافه هذه رمزية أكيدة كما ترى في وصفه لناقته. إنها ناقة أصيلة ، قوية صابرة ، تخترق الصحراء ضامرة ، غائرة العينين هزالا ، وقد عصرتها الشمس عصرا. إلا أنها تحمل راكبها الخافق الرأس ، النشوان من طول النعاس ، وتنجو به عبر الفيافي المشحونة بالأخطار. تقطع بلا وهن التيهاء الساجرة السراب التي "يودي بين أرجائها الصبا" ، وتسطع فيها شمس الهاجرة "الهجوم" ، الأليمة الوهج ، "حيرى لها في الجو تدويم" ، تقطع الصحراء "المروراة" والقفر الوعر حيث ينقطع الماء ويكمن الموت الزؤام للأحياء.

فحتى القطا يموت بها أواما ويهلك في جوانبها النسيم

والحياة تتوقف وتصبح الحركة هربا وعذابا. فالجندب لا يجرؤ على التريث بل تراه "معروريا رمض الرضراض يركضه". التوقف والحركة يصبحان رمزين للشقاء والمعاناة ولتغلب قوى الطبيعة على أحياء الصحراء ، إلا الناقة وراكبها. فهذان للمجادلة ودخول المغامرة والإنتصار على المستحيل ، يتابعان السير وسط كل هذا العذاب لا يتوقفان ، يسلمهما حر النهار إلى دكنة الليل "الطامس الاعلام" "الليل الحيران الملتج" ، "كأن نجومه ...الأعين الخزر". فترى الصحراء عليها من الظلماء جل وخندق ، وقد اصطخبت فيها الأصداء كعزيف الجن :

هنا وهنا ومن هنا لهن بها بين الشمائل والايمان هينوم

دوية ودجى ليل كأنهمـــا يم تراطم في حافاتـــه الروم

حياة مشقات ولكن الانسان ينتصر فيها دائما.

وكذلك الصيد أصبح رمزا للصراع على البقاء حيث يرسم الشعر صورة لحياة يسيطر عليها السباق والملاحقة وتصطدم فيها الأحياء من كل جنب. ولا يترك ذو الرمة مجالا للشك في تأويل كل هذا – فصياده فقير معيل ، وعليه أن يقتل لكي يطعم أسرته. وحيواناته يلح عليها العطش ، ويجب أن تشرب لكي تعيش. صورة سيزيفية لحياة لا يهدأ فيها الصراع والبحث عن الحل. وقد تكمن الأفاعي السامة للصياد في مكمنه تهس قربه طول الليل – فحتى القاتل معرض للموت في كل لحظة: رمز مرهف لهشاشة الحياة وزوغانها الدائم ، يشيرإلى رؤيا وجودية باهرة.

وإن كانت القصيدة حتى هذه النقطة لم تلتزم بمجتمع الشاعر فإنها تعلن التزامها حالما يبدأ الشاعر بالحديث عن قبيلته وانتصاراتها وأصالة أرومتها. وهكذا نجد القصيدة القديمة تلم بعدد من أهم الأساليب الشعرية التي يعرفها الشاعر.

لعل تاريخنا الثقافي والأدبي في حاجة الى إعادة الاكتشاف ، إلى قراءة علمية فنية جديدة بأدوات نقدية وعلمية جديدة ، حتى يتسنى لنا أن نتعرف على جذورنا

الثقافية ، لأن معرفتنا بها جزء من معرفتنا الأكمل عن أنفسنا ويسرني أن دراسة كهذه الدراسة المتشعبة قد تتم بالتعاون مع عدد من المستشرقين الجدد لتشير إلى إمكان التواصل اليوم مع الآخرين لإكتشاف جزء حيوي عتم عليه من ثقافة الإنسان وإبداعه.

لقد كانت هذه الكلمة مزيجا من السلب والايجاب ، لأن حياتنا وعلاقتنا وتاريخ اتصالنا الثقافي بأوروبا هي نفسها مزيج من السلب والايجاب. على الصعيد الفلسطيني أرى في أوروبا وأمريكا اليوم إقبالا صادقا على ثقافة شعبنا الفلسطيني ورغبة في التعرف على إبداعه المعاصر ، وعلى تاريخه وتجربته. إنه وضع جديد غاية في التحدي لكل مثقف منا قادر على أن يسهم في إضاءة المعرفة عن شعبنا ورسم الصورة الحقيقية له كشعب مناضل ، طيب ، صبور ، وافر الكرامة وغني بمبدعيه ومثقفيه.

من شاطئ إلى آخر :

الثقافة السياسية والثقافة العلمية

عبد الله العبداوي

أنا مدين لكم بتفسير صغير. إنني أعترف بارتكابي احتيالا صغيرا باستخدام مصطلح ثقافة مرتين في عنوان هذه المساهمة. في عبارة " ثقافة علمية " إن كلمة ثقافة تعني التدريب ، والتربية ، بل والتثقيف. وفي هذه الظروف ، فإنني أقصد بالثقافة العلمية الاعتناق لاحدى التقاليد أو الموروثات العلمية. إن المتخصص يوجه سلوكه وفقا لعلم نحو خاص بثقافته العلمية. وإنه ليس بعلمي من يريد ذلك.

أما فيما يخص الثقافة السياسية ، فإنها نظام مواقف (تصورات وقيم) وسلوكيات (أفكار أو آراء فعلية وغير فعلية). وبذلك فإن كل فرد ممهور بثقافة سياسية.

كيف يتم العبور من ثقافة علمية إلى ثقافة سياسية؟ إن العبور لا يتم وحده ، إنه يساعد. إنه نقل الثقافة العلمية في مجتمع لم يولدها ، والذي يترجمها الى ثقافة سياسية.

إنها ظاهرة ذات ابتذال كبير. وإنها ليست خاصة بالمعرفة. يمكن أن نلاحظ نفس التغيير في موضوع شيء ما أو إشارة ما على سبيل المثال. إنها يتغير معناها حينما يتغير كونها (حالها) الثقافي. فبالنسبة لبعض المناطق ، يكفي أن يغير العصر للحصول على نفس النتيجة. علما أن الرهانات ليست هي ذاتها.

هذا وأن الرهانات حيوية بالنسبة لسلسلة من المثقفين العرب.

الذاكرة بين العلم والسياسة

إنني أذكر بأن الدولة العربية في طور التشييد هي التي بعثت العديد من الأجيال من الطلبة ، وحصروا الأولاد ، ليتأهلوا (علميا) في الغرب. وفقط هناك حيث كانت تبحث عن فنيين ، ولكنها وجدت نفسها بحضور مثقفين أصليين حاملين لمشاريع مجتمعات متباينة ويحلمون بعلاقات أخرى مع السلطة.

وبذلك فإننا نشهد دخول لا استمرارية أي انقطاع في الثقافة العربية – الاسلامية. (وأصبح) المثقفون العرب الجدد يستعملون مفاهيم ونماذج قائمة على الفلسفة وليس على اللاهوت. ويطورون مناهج أو طرائق دنيوية ويعرفون أنه بمقدورهم أن يثبتوا لأنفسهم في كل لحظة بأنه لا توجد أية قوة عجيبة أو غريبة وغير متوقعة تتدخل في مجرى الحياة.

وهكذا فإن أسس التعقلية العلمانية هي مستقة من تقاليد معرفة متباينة قد غذيت وتراكمت من قبل أكثر من جيل من المؤلفين الغربيين .

وإن استيراد الموروثات "الاجتماعية – العلمية" يدخل الصراع ويفجر الجماعة ، مثيرا بذلك مسألة شرعية خطاب المثقفين الجدد.

وأنهم باقتراحهم في الساحة العامة لنظراتهم الخاصة للعالم ، إن المثقفين الذين أهلوا حديثا بذلك في تنافس مع المثقفين التقليديين والذين سيختلسون منهم صيغة أو صياغة الثقافة السياسية العربية وتعريف الهوية العربية.

تلك هي محاولات شرق-أوسطية ، فتحت السبيل لفهم عقلاني للتاريخ. ولقد زاحموا المثقفين العرب المغاربيين على سبيل المثال ، في المواجهة مع من هم أنصار النظام القديم.

هذا وإن ضحايا الصراع يتتابعون ويمعلمون مضمار اللامعقول. وأن القائمة طويلة ، غير أنه من المناسب أن نبسط الذاكرة العلمية العربية بمساعدة بضعة أسماء معبرة.

قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) نشر في سنة ١٨٩٩ كتابا حول تحرر المرأة الكردية. وكرد فعل على العدائية التي أثارها رغم كل احتياطاته ، فقد نشر عقب ذلك بعام كتابا ثانيا حيث يبرهن فيه علميا على ضرورة إصلاح وضع المرأة في المجتمع الاسلامي.

جورجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) كان قد أعفي من منصبه كجامعي بسبب نتائج أعماله أي أبحاثه ، وكان قد اتهم بالعداء للاسلام وبالجهل.

وكذلك الهيجان الذي أثاره بحث منصور فهمي حول ظروف المرأة في التراث وتطور الاسلاماتية ، قاده إلى أن يستنكر ذاته لكي يبقى حيا.

وإن حالة طه حسين هي نموذج فريد إذ أن الأمر يتعلق بتلميذ قديم من الأزهر. وبحثه حول الشعر العربي الجاهلي أثار نوعا من الهيجان مما اضطره لأن يعدل استراتيجيته. وهو يقدم نفسه كأحسن مدافع عن الاسلام مثلما يفعل العلماء (علماء الدين). وبذلك فقد فتح السبيل على اقرار شرعي اسلامي للمارسة العلمية للمعرفة في البلاد العربية.

إننا نكتفي بهذا القدر من الأمثلة. وقد أردت أن أبين أن التمسك بالمنطق كمعيار أقصى للصحة أو الخطأ لمقترح ما في مكان ومحل الاعتبارات اللاهوتية ، قاد الى التضحية ببضعة مثقفين.

في الواقع إن ذاكرة المثقف العلمي أو العلماني العربي مكتظة بالاخفاقات ، إن تجربة المثقف المسلم في القرون الوسطى تذكره (أي المثقف) إن الثقافة العربية الاسلامية قد شبهت الفكر الحر بالارتداد أو الردة (عن الاسلام).

وإن أكثر مثقفي الإسلام الفروسطي تحررا هو الفيلسوف وتجربته تلفت الإنتباه. وحرفته ، التي هو مدين بها إلى حماية رب أي سيد ، قد انكسرت لأنه قد حرم من أداته المفهومية الأصلح : ألا وهي المنطق.

وفي الواقع ، إن النقاش حول المنطق ، قد عارض أو واجه بين أنصار النهج الهوياتي وأنصار النهج المهني. وبدلا من الإعتبار ، مثل الفيلسوف ، أن المنطق هو المعيار الأقصى الذي تقاس به دقة تعليل ما ، ورجل القضاء أي القاضي قد اعتبره ككلام خاص باليونان قائم على نحو أي علم نحو خاص باليونانيين.

التفرع الثنائي المستورد (الدخيل والأصيل) قد عمل هنا ، وأنه المنطق الهوياتي الذي حمله أو أتى به. إن المحركين لهذه الأخيرة لم يهيئوا الفضاء لثقافة مكوننة.

وعامل آخر للحياة العلمية يعرض نفسه للرفض أو الإلقاء طالما أنه لا يكتفي بأن يذكر بالعصر الذهبي العربي – الإسلامي. إن الأمر يتعلق هنا بالمستشرق.

<u>المنافسة من أجل بيان الهوية</u>

يوجد أدب غزير حول الإستشراق ، غير أن الكتاب الذي يستشهد به على أكبر نحو هو دونما شك كتاب إدوارد سعيد. هذا المؤلف يطرح أسئلة طيبة جدا والتي يجب أن تكون مسجلة في برنامج التأهيلات الموجهة للباحثين المتدربين. مع أنه يقدم إجابات سيئة عليها أي إلى الأسئلة ، فهو يتساءل عما إذا كانت ممارسة ما للمعرفة يمكن أن تكون ممارسة من قبل جماعة على أخرى ويجيب على ذلك بصورة سلبية.

إن النتاج الإستشراقي مرفوض لأنه يدخل في منافسة مع الأيضاحات أو البيانات المحلية للهوية الجماعية. وإن المعالجة العربية لهذه المسألة هي ايحاء قوي بذلك. وهذا هو ما يخرج على نحو بين أي بصورة ظاهرة من سلوك محمد عابد الجابري ، الذي يشرح قائلا: ليس بوسعنا أن نفهم ثقافة ما من الخارج.

من جهة أخرى ، إن هذا المؤلف ينفي أي علاقة أو وشيجة له مع المتخصصين الغربيين. وبالنسبة من له ألفة مع النتاج الغربي في علوم الإنسان والمجتمع ، فإنه من الميسور إلتقاط العديد من آثار ذلك الأدب في أعمال الجابري. وإن قواعد الممارسة العلمية للمعرفة تفرض أن يستشهد بالمصادر.

وأن الفيلسوف المغربي أي المراكشي لا يرضى هذه القاعدة لأنه يريد أن يحمي نفسه ضد أن يلقى به جانبا ، والذي ، يقول لنفسه ، يمكن أن يثير اللجوء إلى مؤلفين غربيين إهمال قارئه (له ولنتاجه). فهو إذا يسعى لكي يبقى متماسكا في الظاهر مع إلتزامه العروبي وخشية إهماله فإنه يستطلع مسبقا ويحمي نفسه بصورة خارجية مخفيا كل نسبة أو انتساب فكري لمنتجين غبيين.

هذه الحالة توضح جيدا كيف أن إرضاء مقتضيات صلاحية المعرفة ، تعود لتعرض نفسها للفصل (عن الجماعة) إن إمكانية رؤية القرابة العلمية هي معيشة كتهديد بأن يكون مهمشا ، بل مرفوضا من قبل الجماعة.

إنني أود أن اوضح هذه المسألة ، مسألة وضوح الرؤية ، والتي فهمها يحث على الترجمة من ثقافة علمية إلى ثقافة سياسية.

الفيلسوف المغربي ، أو مؤرخ الفكر ، محمد عابد الجابري ، يطور نهجا يسمح له بأن يوائم بين عقلانية علمية بصورة راديكالية ، أي بمعنى علمانية ، مع سبيل واسع

إلى الرأي العام العربي. وهي استراتيجيه تحمل بإسلوب واضح ، وعلـى نحـو ميسـور، علامة اللاتسامح.

وانطلاقا من كونه لا يستطيع أن يتجرد من ضغوط البيئة العربية - الإسـلامية فإن هذا المثقف يأخذ بعض الإحتياطات لكي يشـق لنفسـة سبيلا نحـو الـرأي العام. مـع الممارسة لعقلانية متينة في تفسير وقائع أو حقائق وأفكـار خاصـة بالتاريـخ الإسـلامي ، مخضعا المطلق الإسلامي للفهم التاريخي ، فهو يعـبر بذلـك مظهـرا العلامـات الخارجيـة لإسلامه.

هذا المثقف العروبي ، والذي طموحه هو أن يعيد تعريف أسس الفكر العربي ، يعدد الإشارات أو العلامـات التـي تنبىء عـن إنتمائـه إلـى جماعـة المسـلمين قـائلا ذلـك بصراحــة ، ومستخدما الصيغ المألوفة الإسـتعمال ، ونصوصـه مزخرفـة بالإستشـهادات التي هدفها طمأنة القارىء المسلم.

من وجهة نظر شروط صلاحية المعرفة ، لا يمكننا أن نفسر اختراع أو ابتكـار الله آخذين بالحسبان معطيات جغرافية مناخية للجزيرة العربية وهو مـا يسـجل الواقـع أو الحقيقة الإلهية في القرن ، مع الإظهار لدنياتية فعلية بمعنى كلامية وهكذا هي مطروحـة مسألة تلاحم الكل أو تماسكه.

وهذا التناقض قد حسم بواسطة حيلة توحي بثقل أو عبء الخطر كما يتمثله أي يتصوره المؤلف. إنه يمنح القارىء بضعة علامات خارجية لإسلامه دون أن يكون ذلك متعلقا بإيمانه. وبذلك فإن الدنياتية تغدو ليس فقط مسألة بحث عن السلامة ، بل ممارسة إجتماعية. وإن ضرورة المنطق المنهجية قد تراجعت أمـام الضـرورات الإجتماعيـة - السياسية.

إن الرفض الذي يمارس ضد المثقف العربي الحديث قائم على منطـق مـزدوج. إنه منطق الوضع الذي يقارن الحركـة التي يشارك فيها ، بمعنى ، التحديث للمجتمع والفكر العربيين بحركة الغربنه. وهذا هوالتغيير الذي هوالموضوع الأقصى للرفض.

وسواء قبل أم لم يقبل ، فإن المتخصص العربي يعطي اليوم جوهرا ملموسا ومضمونا جـديدا بدلا من العبارة الشهيرة "أجدادنا الجاليون" (هو تعبير فرنسي يعني الاعتزاز بـالأصول العرقية الفرنسية) حيمنا يعترف لنفسة بآباء مؤسسين من أمثال ماكـس فيبـر ، كارل بوبير ، واميل دورك هايم ، كلود ليفي شتراوس ، إدموند ليك بين كثر آخرين وحتى لا نستشهد اليوم إلا بمؤلفين راحلين. وعليه فإنه هويته وبسبيل النتيجة ، وهوية مجموعته تجدان نفسيهما قد أعيدت صياغتهما. وإنه ليس من الميسور على أحد أن يستبدل أسطورة الأصول بتاريخ الأصول.

إن الرفض لذلك التغيير ، الذي بصورة إرادية أو لاإرادية يترجم ثقافة علمية إلى ثقافة سياسية. تلك الترجمة هي أيضا النتيجة لمنطق جوهري. وأنه لا يمكننا أن نشير في أي بلد عربي لسياسة عامة محفزة بإقامة مؤسسة لدعم النشاط الإجتماعي العلمي. وإن شرعية الممارسة العلمية لمعرفة الحقائق الإجتماعية والسياسية لم يحظ بعد بالقبول.

واليوم إن خطورة العودة إلى القرون الوسطى هي أمر واقع. وإن ذلك يتطابق مع الرفض للمداولة الجماعية ومع الرفض للإعتراف بالمنطق كمعيار أقصى لقياس دقة أو خطأ مقترح ما.

مع ذلك فـإنني أعتقد ، أن موقفـا محبذا للتطويرالعلمي في المجال الإنساني والإجتماعي ، هـو اليوم محمول من قبل تجمع علمي عربي في طـور المهننـة أو

الحرفنة. وبعد فإن الأمر لا يتعلق بالنسبة لهذه الأخيرة بمجموعة من القيم المركزية التي وفقا لها فإن أعضاءها يوجهون سلوكياتهم أو تصرفاتهم .

من ناحية أخرى ، يجب أن لا ينسى ، كما يقول ذلك على نحو جيد جدا كارل بوبير : "حينما نتذوق ثمار العقل ، وهو يمارس قدراته النقدية ويتحمل عبء مسؤولياته الشخصية ، فإننا لا نقلب السحر القبلي".

إن المثقف العربي له الحق في أن لا يتكيف سواء كان ذلك بالرفض لتلك الإرادة المتفشية أو المنتشرة للثقافة المهيمنة ، أي بمعنى الثقافة الأكثر انتشارا ، والتي تسهر على معيرة (وضع المعايير للحياة) الحياة الإجتماعية ، أم كان بالحذر تجاه كل من يريدون أن يجعلونا نعتقد بأن الأجيال الأكثر أهمية هي تلك الأجيال التي ستأتي بعدنا ، أو تلك التي أقامت أو أسست الثقافة العربية – الإسلامية.

المثقفون الفلسطينيون وإشكالات المواجهة مع الثقافة الغربية

حسن عبد الرحمن سلوادي

أولا : الإشكالية إطارها وحدودها

من بين القضايا الهامة التي تطرح نفسها بإلحاح على الساحة الثقافية في الوطن العربي ، قضية الأصالة والمعاصرة أو إشكالية التخلف الحضاري التي ما زالت تؤرق الإنسان العربي ، وتعطل قواه الإبداعية وتشل حركته وسعيه للحاق بركب الآخرين ومجاراتهم.

وقد كتب عن هذا الموضوع مئات الأبحاث والدراسات بصيغ متفاوتة ، ووجهات نظر مختلفة لكنها تتفق في نهاية الأمر على أن النقطة المحورية في إشكالية الحداثة في الوطن العربي تتعين بعلاقة مجتمعنا الطردية أو العكسية مع أنماط التحديث المتجددة والمتسارعة التي تنتجها الأمم المتمدنة ، وتضيفها تلقائيا الى ذلك الكم المتراكم من التحديات التي تواجه شعوب العالم الثالث وتضاعف من تأثيرات القلق الحضاري الذي يساور أبناءها ، ويفرض عليهم مواجهات حادة مع (الأنا) و (الغير) ويكون من نتائجها على المستوى الأول وهو (الأنا) توتر وإنكفاء وسير متصاعد بإتجاه كره الذات وفقدان الثقة في النفس وعلى المستوى الثاني شلل وقصور في الفعل ، وتعقيد مستمر لإشكالية التمدن التي تجابه أمتنا في مختلف الميادين.

وهكذا يطرح المهتمون بالدراسات الحضارية في الوقت الحاضر إشكالية التمدن على أساس أنها تضاد نوعي وموضوعي بين ثلاثة إتجاهات متباينة: الإتجاه التغريبي ،

والإتجاه السلفي والإتجاه التوفيقي الإنتقائي. ويعتقد هؤلاء أن التناقض بين هذه الإتجاهات يكرس ظاهرة الإزدواجية في السلوك والفكر ، ويعمق الاحساس بالهامشية على مستوى الفرد والمجتمع ، ويرسخ في الوجدان العربي أن الخلل الحضاري الذي حل بنا قرونا مرده الاضطراب وعدم القدرة على إجراء الموازنات الدقيقة بين البدائل المطروحة أو المفروضة علينا من الخارج.

والواقع أن طرح القضية على هذه الصورة يجعل من إشكالية الحضارة مسألة نظرية مثالية يقع تناولها غالبا خارج دائرة (الأنا) باعتبار أنها محكومة (بالغير) وتابعة لها. بينما هي في الواقع مشكلة اجتماعية سلوكية لها خلفية مركبة من مجموعة عوامل ذاتية وموضوعية تتصل جميعها بالواقع المعاش وترتبط به.

من هنا يتحدد إطار الإشكالية التي نواجهها في فكرة رئيسة قوامها أن المجتمع العربي قد عجز عن إنتاج النموذج الحضاري الثقافي ولم يفلح حتى الآن في التحرر من هيمنة المرجع الغربي الذي يتراوح تأثيره الطاغي بين التمظهرات الصارخة وبين الاستلاب المستخفي وبعبارة أخرى فإننا ما زلنا نعاني من أزمة حضارية استطالت سبل علاجها وتوعرت مسالك مواجهتها والخلاص منها بل إنها قيدت حركة المستقبل في وعينا لأننا "واجهناها منفعلين لا فاعلين تقودنا عقول تائهة غير واعية لذاتها تبحث عن تمتّين علاقتها بالماضي وتحاول في الوقت نفسه ربط نفسها بآليات العصر بدل أن تكون هي نفسها إحدى تجليات هذا العصر".

إنعكس هذا الوضع على الصعيد النفسي في شعور حاد بالقلق والضياع والإحباط تملك الإنسان العربي وحوّل حياته إلى مجموعة من الأسئلة المتناقضة التي لم يعد بالإمكان التهرب من الإجابة عليها أمام ضغوط الظروف الموضوعية والذاتية التي فرضت إتخاذ مواقف محددة إزاء التحدي المطروح على جميع المستويات.

ومن المؤكد أن استجابة المثقفين لهذه التحديات ، وسعيهم لإستنبات خطاب ثقافي معرفي مؤسس من أرض الواقع ، ومن موجوداته المادية والثقافية لم يجر في صورة متكافئة ومتوازية في أرجاء الوطن العربي ، فإذا كانت الثقافة والحضارة عملية حركية إجتماعية تتطور بتطور المجتمع تتسم بصفات معينة في كل مرحلة من مراحل تطوره فان ثمة إختلافا نلحظه بين مجتمع وآخر وفقا لطبيعة بنائه الإجتماعي والإقتصادي ، وتحرره السياسي وتطوره الذي يميزه عن سواه.

وفي ضوء هذه المقاربة يمكن القول إن المثقف الفلسطيني المندمج في إطار الهم الاجتماعي المتمثل في مواجهة قوى التدمير التي يتعرض لها وجوده وتستلب فيها هويته هو أقرب من غيره إلى اكتشاف العمق الحضاري العربي والاسلامي للقضية الفلسطينية "لا بوصف هذا العمق خيارا أيديولوجيا بل يتعداه إلى إحباط مشروع النهضة العربية والمحافظة على شروط التخلف والتبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية والمعرفية والعلمية".

ومن جهة أخرى ربما كان هذا المثقف أكثر وعيا لطبيعة الصراع ومدخلات الاستلاب والتشويه وتزوير الحقائق التي تعد من أبرز الخصائص التي تتميز بها الحركة الصهيونية العالمية فهذه الحركة أدركت منذ البداية أنها تصنع مشروعا امبرياليا يسبح ضد الحقيقة فعولت على الجانب الأسطوري وسطت على حقائق التاريخ وأعادت صياغته لتتمكن في النهاية من هيكلة نفسها كأيديولوجيا قضية. وكان عليها كي تحفظ لمشروعها فرصة البقاء وتأكيد الذات أن تعاكس إرادة البقاء لدى الفلسطينيين الذين يشكلون جوهر الحقيقة وخلاصتها وذلك بالنفي تارة وبالإبادة تارة أخرى.

على أن الفلسطينيين لم يرضخوا ولم يستسلموا بل إستجابوا لجملة هذه التحديات وقاوموها ووقفوا في خندق المواجهة منفردين لسنوات طويلة وتفاوتت مسيرة نضالهم الحافلة بالتضحيات بين المد والجزر حسب الظروف الذاتية والموضوعية التي واكبت

حركتهم النضالية منذ بدايتها. ومن هنا يفترض الباحث أن هذه الاستجابة العملية للتحديات المطروحة والممارسة النضالية المتميزة لإحداث التغيير وإنتاج واقع جديد كفيلة بتحفيز القرائح المبدعة ودفع المثقفين الفلسطينيين لصياغة خطاب فكرولوجي مؤثر وقادر على وعي الاستلاب ومواجهة الثقافات الوافدة. فهل أفلح المثقف الفلسطيني في هذه المهمة؟ وهل قام بدور ما في صياغة الخطاب الحضاري العربي المعاصر؟ وما طبيعة هذا الدور ومميزاته؟! أم أن من العسير علينا أن نضع أيدينا على محاولات من هذا القبيل وأن ذلك يفترض -حسب ما ذكر أحد الباحثين الفلسطينيين- أن تكون للثقافة الفلسطينية وسائل تثقيفية وإعدادية ومخططون يضعون البرامج لضمان استقلاليتها وأداء دورها.

هذه التساؤلات وغيرها تفرض علينا تحديد الاطار المنهجي والخطوط العامة للأفق النظري الذي يحيط بهذه القضية بل أن نلج الى تفصيلاتها.

ثانيا : الخطة ومنهاجية البحث

سيقوم هذا البحث في إطاره العام باستجلاء مواقف المثقفين الفلسطينيين وتجربتهم حيال مسألتي الثقافة والتحديث مع الفكر الوافد في إطار مجتمع ذي خصوصيات ثقافية وإجتماعية وسياسية معينة ، ومخترقة فضاء شاسعا من التناقضات والتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية.

وسيقوم بوجه خاص بتحديد البعد الثقافي لهذه التجربة وتوضيحها انطلاقا من أن التحديث والثقافة كائنان يتفاعلان خاصا وعضويا وأن لهما في نهاية المطاف بعدا سياسيا يرتبطان به وهو مشروع التحرر الوطني الفلسطيني الذي لم تكتمل أبعاده بعد.

ومن المؤكد أن الباحث في هذا المجال قد تواجهه صعوبات كثيرة منها : تداخل القضايا المدروسة وتشابك مدخلاتها وأنساقها ، وتعدد توجهات أصحابها وإختلاف

تصوراتهم ، وتفاوت خلفياتهم الاجتماعية والثقافية. وهذا فضلا عن قلة النصوص والأدبيات المتعلقة بالإشكالية موضوع البحث الأمر الذي يشكل إغراء نظريا وطموحا مشروعا لدراسة تفصيلات هذه القضايا ، وتشعب جزيئاتها وفق منهاجية شمولية تكشف عن كل ما له علاقة بإشكالية التفاعل بين المثقف والمشروع التحديثي. غير أن ذلك يستدعي تأطيرا كاملا لمختلف التيارات الفاعلة في الساحة الفكرية والثقافية وإلماما واسعا بمنحنيات تقاطعها وتوازيها وإفتراقها وإلتقائها وهذا فضلا عن معرفة مراحل تطور أنماطها وطبيعة خلفياتها السوسيولوجية.

من أجل ذلك سنسعى في بحثنا عن جوانب هذه الإشكالية إلى تبسيط منهاجية تناولها بطريقة تتلاءم مع شمولية وإتساع موضوعها وعمق جذورها وتعدد دلالاتها وهدفنا من ذلك تحويلها الى مجال جدال نظري قد تختلف فيه النظريات والآراء ، ولكنه يوصلنا في نهاية المطاف الى فهم ولو كان جزئيا لواقع الثقافة الفلسطينية وعلاقتها بثقافة المحتلين من جهة والثقافات الوافدة من جهة ثانية.

وجدير بالذكر أن الأسلوب الشائع في معالجة جوانب هذه الإشكالية وتحليل ظواهرها هو قسمة المثقفين حسب انتماءاتهم وتوجهاتهم السياسية والأيديولوجية ثم دراسة أعمالهم ومواقفهم النظرية ضمن هذا التيار أو ذاك من منظومة التيارات المألوفة في مجال الدراسات السوسيولوجية والحضارية وأهمها التيار الليبرالي العلماني والتيار القومي والماركسي والتيار الديني المستنير والتيار الأصولي والتيارات التوفيقية المختلفة.

على أنني رأيت من الأنسب تناولها إستنادا إلى موضوعاتها وعناصرها كما وردت في أعمال المثقفين الفلسطينيين أنفسهم. وقد دفعني إلى ذلك ما لمسته من تناقض وتضارب في بنية تلك التيارات الفكرية وتشابكها وتداخل مضامينها إلى حد يصعب معه التدقيق والضبط النهائي ، في حين تتيح لنا دراسة الإشكالية وفق عناصرها المختلفة أن نحصر نقاط الاختلاف والاتفاق في مواقف المثقفين إزاء تلك القضايا. وذلك بغض

النظر عن مواقفهم وميولهم وتوجهاتهم الأيديولوجية والفكرية. كما دفعني إليه إحساسي بأن أيا من التيارات السالفة الذكر لا يشكل في حد ذاته كلا منسجما في مواجهة التيارات الأخرى ، فالمثقف القومي مثلا قد يتفق مع المثقف الماركسي أو الليبرالي في أمور وقد يخالفه في أمور أخرى ، بل أن المثقفين المنضوين في إطار تيار واحد قد يختلفون بدورهم حيال الكثير من المسائل المتعلقة بإشكالية التحديث والعصرنة مما يجعل قضية التصنيف ورسم الحدود الفاصلة بين هذه التيارات أمرا متعذرا وفي إطار هذا التوجه سنقوم بدراسة وتحليل مجمل القضايا والعناصر المتعلقة بموضوع البحث والتي تندرج حسب رأينا في محاور ثلاثة رئيسية تتكامل فيما بينها في التعبير عن عوارض الأزمة وظواهرها وتحتل في الوقت نفسه مكانا مميزا ، ولها حضور فاعل في مساحة المواجهة مع الفكر الوافد. أما المحور الأول فيعرض مواقف المثقفين والمفكرين الفلسطينيين من التراث العربي والإسلامي ورؤيتهم لما يمكن أن يؤديه من دور في إخراج الأمة من مأزقها الحضاري. ويشمل المحور الثاني عرضا لأبعاد العلاقة مع الثقافة الغربية بمفهومها الحضاري الشامل بينما يتناول المحور الثالث الوسائل الكفيلة بتخطي الأزمة من خلال التفاعل الأيجابي مع أبجديات الواقع ومعطياته الراهنة.

أولا : المثقف الفلسطيني وإشكالية التراث العربي الإسلامي

قد يسأل سائل: ما علاقة التراث بموضوع إشكالية التحديث والعصرنة ومواجهة الثقافة الغربية السائدة في هذا العصر؟ فالتراث كما نعرف إنجاز مضى وفعل تم ، وهو موقف ميتافيزيقي تنحصر مهمته في ترسيخ مفهوم الأصالة وتحصين الذات لا غير ، بينما التحديث حركة إبداعية متنامية وصاعدة بإتجاه المستقبل هدفها مجاراة العصر واللحاق بركب الآخرين.

والواقع أن طرح السؤال بصيغته النهائية مغلفا بمثل هذه الثنائية التي توحي بالفصل الحاد بين الوافد من جهة والموروث من جهة أخرى فيه قدر كبير من الخطأ ومجانبة الصواب ، لأن التراث في حقيقته نظرة فاحصة على الذات الفاعلة من خلال

تجارب الآباء والأجداد ، وهو يشكل بمجموع رموزه نقطة إرتكاز تلتقي حولها مشاعر أبناء الأمة وأحاسيسهم ، وتستند إليه تصوراتهم ونظراتهم المميزة للحياة ، فالعلاقة إذن بين التراث والمعاصرة علاقة جدلية قوامها التكامل والتواصل لا الهجر والقطيعة "وهذا ينطلق من حقيقة أن التراث لا يكون حيا إلا في أمة تنبض بالحياة". وعلى حد تعبير الدكتور فهمي جدعان :"ما من خطو كبير نريد أن نخطوه أو سياسة نريد أن نخطها إلا ويفرضان علينا بقدر يسير أو بقدرغير يسير موقفا من التراث أو في التراث صريحا ضمنيا" ! وهذا راجع في رأيه إلى أمرين :"أولهما: أن التراث مشرع الأبواب على ماض مقدس وثانيهما: أن التراث ملتحم بحاضر متخلف".

وزيادة على ذلك فإن التراث "مثله مثل الحاضر والمستقبل موطن من مواطن النزاع والصراع بيننا وبين أعدائنا الذين لا هم لهم سوى النيل من تراثنا والغض من قيمته ، والتهوين من أمر منجزاته".

وعلى الرغم من هذا البعد المتميز الذي يحتله التراث في إشكالية الحضارة ، فقد تضاربت حوله آراء المفكرين الفلسطينيين كما هو الحال عند سائر المفكرين العرب ، فالدكتور هشام شرابي مثلا يرى فيه عائقا رئيسا من معوقات المشروع النهضوي وهو لا يعدو في رأيه أن يكون بمثابة تأكيد للذات ، صرخة في وجه التحدي الحضاري الغربي ، يركز على بعث ما مضى وليس على خلق جديد يواجه تحديات الحاضر وإحتياجات المستقبل. ويقول في هذا الصدد: "إننا في تفاخرنا على الغرب وتبجحنا بعطائنا الحضاري له إنما نؤكد رغبتنا الخفية في أن نكون مثله نحظى بقبوله وإعجابه. وهذا الشعور بالنقص هو الذي يدفعنا أيضا في الإتجاه المعاكس إلى الطعن في كل ما هو غربي وإلى التعلق الأعمى بالتراث والتقاليد".

وهكذا ففي إطار هيكل عام من التبعية للغرب وفي فترة شهدت كل محاولات الهيمنة والتسلط وتدمير الهوية الوطنية تبدو العودة إلى التراث تعويضا نفسيا ووجدانيا

يتمظهر في محاولة تأكيد الذات العربية الفلسطينية لنفسها أمام التحدي الاستيطاني الصهيوني والحضارة الغربية المتفوقة ، غير أن عملية التأكيد هذه تعد نكوصا إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع إنطلاقا منها. يقول فهمي جدعان في معرض حديثه عن وظائف التراث:"يوحي الجانب النفسي للأمة بأن لها إرثا حضاريا عريضا من شأنه أن يشكل سندا معنويا لإرادة مهزومة مغلوبة ، وأن يحجم عقدة النقص التي خلفها في النفوس فعل التعاظم الأوروبي الحديث".

على أن التراث كما يفهمه جدعان لا يندرج في دائرة المقدس من القيم الدينية والمرتكزات العقدية أو ديمومتها بل تصطبغ منجزاته بالصبغة البشرية وتخضع لقانون التقويم والاختبار ، لذلك نجده يلح على ضرورة التمييز بين الاسلام من حيث هو دين أو عقيدة وبين الاسلام من حيث هو تراث وحضارة فالتراث في رأيه لا يرتقي أبدا إلى مرتبة العقيدة ولا يعدو كونه منجزات زمنية صنعتها أجيال تاريخية في ظروف معينة ، لا ليأخذوا بها كحقائق مسلمة لا تقبل النقد أو الجدل ، بل ليستلهموا منها العبرة ويتبينوا مواضع الخطأ ، ولذلك يرتد التراث –على حد تعبيره– "إلى حدوده الطبيعية أي إلى حدوده الانسانية الخاصة" ، ويصبح الحديث عنه نوعا من المجاز "لأن المقدس الحقيقي في الواقع وهو الوحي قد ظل خارج دائرة التراث".

ولا شك في أن هذا الفهم الذي تبناه الباحث يضفي على قضية التعامل مع التراث شيئا من المرونة ، ويتيح للباحثين الفرصة لمعالجتها معالجة نقدية واعية مع الأخذ بعين الاعتبار أن للتراث إمتدادات ثلاثة : إمتداد ديني وقومي وإنساني يمثل كل منها التزاما بالحقيقة وإعترافا بالأمة وإلتزاما بالإنسان. غير أن قلة من الباحثين الفلسطينيين يعارضون هذا التوجه ويرون أن الحقيقة الايمانية المتمثلة في العقيدة مثلها مثل التراث تماما تخضع لمنطق الفكر والاستجواب وتلقي عليها أحيانا مسؤولية كبح التطور وعرقلة التقدم ويقول الدكتور على الجرباوي في هذا الصدد :"الاعتراف العربي بالتخلف بشكل عام لم يتعد كونه جزئيا إقتصر على الجانب المادي وإستثنى الجانب

الأيديولوجي القيمي" ويضيف موضحا هذه الفكرة: "لما كانت القيم والمعتقدات السائدة عند العرب تنبع من تراثية دين سماوي فقد اعتبرت بشكل تلقائي خارج نطاق عملية التنمية المنشودة ولم تتعرض لعملية مراجعة نقدية شاملة هي في أمس الحاجة إليها".

أما الدكتور هشام شرابي فانه لا يتردد في إلغاء مساحة واسعة من التراث العربي والاسلامي تمتد منذ بدء الدعوة الاسلامية وحتى بداية عصر النهضية تقريبا يقول :"التراث المهم ليس التراث العتيق الذي يعود بنا مئات السنين إلى الوراء ، بل التراث الجديد الذي صنعته الأزمنة الحديثة في حياة الجيل السابق أو الجيلين قبله والذي صنعناه وصنع الواقع الذي نحياه. ولهذا فإن التراث الذي ينبغي دراسته والحفاظ على إنجازاته هو في المكان الأول التراث الذي صنعته الأجيال الثلاثة أو الأربعة الماضية". ويقول في موضع آخر داعيا إلى تحييد الدين وعدم الزج به في مناقشات مع المنتمين للحركات الاسلامية:"والقاعدة الذهبية في التعامل مع الحركات الأصولية هي رفض الدخول في لاهوتيات التراث ، وتجنب الجدل حول النصوص المقدسة والامتناع عن الوقوع في شرك التوفيق بين الحقائق الدينية وبين اكتشاف العلم الحديث". والحق أن هذه الدعوة تحمل في طياتها مخاطر كبيرة لأن طمس المعالم الموروثة وإلغاءها من ذاكرة الوطن ووعي الانسان يعني تفتيت عناصر التاريخ لتفكيك الذاكرة القومية ، وخلق فوضى ذهنية تتيح للاستعمار أن ينفذ بيسر ليقدم تراثه الخاص بديلا عن تراث الشعوب الخاضعة له.

وفي مقابل هذه النظرة المتحفية للتراث التي تسعى إلى تهميش دوره ورفض منطلقاته باسم التحرر من السلفية الرجعية نجد فريقا آخر من المثقفين الفلسطينيين ينظرون إليه نظرة تبجيل ووله لأنه يشكل في رأيهم العلاج الأمثل لأداء الأمة والسبيل للانطلاق بها صعدا في معارج الرقي والتقدم يقول المفكر الفلسطيني منير شفيق :"إننا أمام تراث غني عظيم الثراء في الموضوعات والمقولات والمبادىء العامة والتقنيات التي يحتاج إليها المنهج الصحيح لقراءة الاسلام والنمط المجتمعي الحضاري الاسلامي.

ومن ثم لا يعقل أن يقوم منهج علمي في بلادنا يحترم نفسه دون أن يستند إلى النص الاسلامي أولا ثم إلى الفكر الاسلامي الذي تفاعل مع مختلف المجالات وقدم إسهامات كبيرة خلال أربعة عشر قرنا ودون أن يعتني بدراسة التجربة التاريخية الواقعية التي عاشتها الأمة طوال تلك القرون".

ويقول باحث آخر: "لقد جاء الاسلام برؤية لا محيص عنها للكون والحياة ولا مفر للأمة الاسلامية منها إذا كان لها أن تعيد الكرة على الاستلاب الثقافي". ويؤكد الشيخ تقي الدين النبهاني هذا المعنى حيث يقول: "رسالة أمة العرب هي الاسلام وهي رسالة لها فلسفة تحدد وجهة النظر فيما قبل الحياة وفي الحياة نفسها. وهي تعطي القواعد الكلية العامة الصالحة للتطبيق مهما اختلفت الأزمان وتعددت الحوادث واختلفت الطبائع وتباينت الأوضاع".

على أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو : كيف يمكن أن تنتقل هذه الرؤية الشمولية من بعدها الايماني الخالد إلى مجال التطبيق العملي في حياة المجتمع وكيف يتسنى لنا إيجاد الآلية المناسبة لتحقيق هذه الخطوة الهامة في حياة الفرد وفي حياة المجموع على حد سواء؟ ثم هل يطبق المعيار نفسه على التراث البشري مثله في ذلك مثل الحقائق الايمانية سواء بسواء؟!

والواقع أن لحظة ارتكاب الخطأ وبدايته في هذا الفهم السلفي للتراث تتمثل حسب قول أحد الباحثين المحدثين بأن كل شيء قد تم في الماضي وأن العقل لم تعد له مهمة منذ لحظة وصول المعطى التراثي إلى وارثيه ، ويترتب على هذا أن المستقبل كوعد إلهي رائع وكبعد إنساني جميل صار وراءنا وليس مساحة مفتوحة أمامنا تحثنا على المضي في السير والمعاناة حتى تستحق الفوز بكنوزها وتظفر بدررها ولآلئها.

وبعد فإذا كانت المواقف السابقة حيال التراث والمعاصرة تتراوح بين من يدعو إلى التجديد الحر المطلق من كل قيد ولو كان على حساب الثبات والقيم والمبادىء ، وبين من يدعو إلى الحذر ويعتمد الرفض المطلق لكل وافد ومستحدث أسلوبا ومنهجا فإن نفرا من المثقفين الفلسطينيين يرفضون هذه الثنائية وهذا الخيار بين طريقين لا ثالث لهما ويؤكدون أنّ هناك طريقا يجمع بين أحسن ما في الطريقين من جوانب الإبداع : الاعتماد أولا على التراث ثم الافادة بعد ذلك من ثقافة العصر.

ويلح أولئك المثقفون على وجوب الانطلاق من نقطة بدء صحيحة في تعاملنا مع التراث من جهة والفكر الوافد من جهة أخرى. ونقطة البدء تتمثل في إيجاد منهجية متكاملة للتراث الثقافي العربي نستلهم بذورها من النماذج التراثية السابقة حيث كانت الشريعة تلتئم مع العقل في نسق حواري جميل رشيق وتتعاضد معه لمواجهة كافة المعضلات التي واجهها المجتمع. وقد أكد الدكتور موسى الحسيني هذه الفكرة بقوله:"لقد أدرك النقاد البصيرون بحضارات الشعوب ، أن أهم خصائص العرب القدامى خاصية حسن الاختيار وتركيز المختار في حبة أو نواة لتفعل في حياتهم فعل الخميرة في العجين ، الخميرة من الخارج والعجين من الداخل ، والنتيجة إنبثاق داخلي ونمو ذاتي وتفتح أصيل يلتئم مع طبيعة الحياة العربية ومثلها العليا وأهدافها الخيرة".

قد تبدو هذه الصيغة التوفيقية بمنهجيتها المؤسسة على الانتقاء محور جذب للعديد من المثقفين المعاصرين ، بل هي فعلا من أقوى الأطروحات التراثية المتداولة في ساحتنا الفكرية والثقافية ومع ذلك فقد وجهت إليها سهام النقد والمعارضة ونبه الكثيرون إلى مظان القصور والخلل في بنيتها الفكرية ، ومع ذلك التناقض الداخلي في مضامينها وأطروحاتها والمنطلق الإزدواجي التلفيقي الذي تصطبغ به محاولاتها للتوفيق بين الخيارات المتاحة والذي يترك في الوسط الثقافي نوعا من الحيرة والإرتباك ، فالأستاذ منير شفيق مثلا يرى أن هذا الاتجاه هو الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة وهو

ولا شك يمتلك قدرة ما في تلك المواجهة لأنه لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث بل ربما تناوله بعبارات المديح والتقريظ ولكن دون أن يلج إلى داخله أو يقف على أرضه.

ويرى الدكتور فهمي جدعان أن ما يسمى باستلهام التراث وإنتقاء نماذج من مواقفه وأفكاره وقيمه لدمجها في أحوالنا الراهنة التي أسهم العامل في تشكيلها إسهاما حاسما ليس إلا عملية صورية مصطنعة أو تسويغية نلجأ إليها ذرا للرماد في العيون وإيهاما للمتعصبين من التراثيين بأننا نوقر التراث ونأخذ منه أي نستلهمه بينما نحن في الحقيقة نتبنى ما تفرض علينا أوضاعنا التاريخية المباشرة الأخذ به ، ثم نقوم بعد ذلك بعملية التسويغ التي نسميها الاستلهام التراثي على سبيل التمويه والايهام ، والالتفاف على التراث.

وفي تقديري أن هذه النظرة بمعدداتها التأملية والنقدية وحرصها على العودة إلى الذات والانطلاق من الواقع المعاش بعيدا عن منطق الانتقائية التلفيقية إنما تؤكد على أهمية التراث وتبرز رسالته التي يمكن أن يضطلع بها في مشروعنا النهضوي المرتقب: فالتراث ليس مجرد تراكمات أو قوالب جامدة لا أثر للحياة فيها بل هو بما يحتوي عليه من مضمون فكري ونسيج قيمي عميق يشكل روح الأمة ويحدد هوية المجتمع التي تكونت عبر القرون وعلى هذا الأساس يشكل التراث منطلقا أصيلا للإبداع. بل يضحي شرطا رئيسا من شروطه ومتطلباته ، لأن من ينطلق في محاولاته الإبداعية من القاعدة التي يرتكز عليها الآخرون لا يمكن أن تتجاوز جهوده في نهاية المطاف دائرة التقليد ، في حين أن الإبداع الحقيقي ينطلق أساسا من نقطة بدء تدخل في صميم التراث وترتبط به بعرى وثيقة لا إنفصام فيها ولا إنقطاع. فالتراث في حقيقته منبع لا ينضب ومورد لا يفيض ، وستظل أشكاله وأساليبه ومضامينه أنوارا كاشفة تضيء السبيل أمام المبدعين في شتى مجالات المعرفة والآداب والفنون.

ثانيا : إشكالية العلاقة مع الثقافة الغربية

بداية لا بد أن نقرر أن كلمة الثقافة لها مدلولات أوسع وأشمل من معناها القريب الذي نستعمله في مجالسنا وندواتنا ولقاءاتنا المختلفة ونعني به تلك المعارف الواسعة التي تكسبنا القدرة على الفهم وإجراء المقارنات بين المعلومات الكثيرة التي نتلقاها. فالثقافة كما عرفها مالك بن نبي هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد حياته وشخصيته ، وهي ظاهرة حركية متعددة الوجوده تعكس نشاط المجتمع وتغطي مجمل التجربة الإنسانية المتراكمة أو المكتسبة وتمكن الفرد من التعامل مع هذه التجربة من زاوية نقدية شاملة مع تحليلها على مستوى نظري متماسك ، فنحن إذن لا يمكن أن نتحدث عن ثقافة شعب ما إلا إذا عبرت عن مستوى أصالته القومية. وأسهمت في تنمية الروابط التلقائية بين أفراده. وهكذا فإن مصطلح الثقافة الغربية كما ورد في عنوان هذه الفقرة وكما استعملناه في سائر البحث يأتي مرادفا لمصطلح المدنية أو الحضارة الغربية بغض النظر عن الفروق الدقيقة التي يشير إليها علماء الأنثروبولوجيا ويميزون بوساطتها بين مصطلح وآخر من هذه المصطلحات.

إن إدراك هذا المعنى الشمولي للثقافة يشكل مدخلا مناسبا لفهم حقيقة الحضارة الغربية وطبيعة الدور الذي تضطلع به سواء في محيطها الداخلي أو الخارجي ، فمن المعروف أن هذه الحضارة تقدم نفسها وباستمرار على أنها النموذج للحضارة العلمية القابلة للتعميم لاقترانها بالعلم والانسان والعقل الذي هو مصدر قوة الانسان وتفرده في هذا الكون. وهذا يعني أن الحضارة الغربية في تصور أبنائها والمنتمين اليها ليست مجرد حضارة إلى جانب الحضارات الأخرى بل هي قطب الرحى الذي ينبغي أن تدور في فلكه سائر الأمم إذا رغبت في اللحاق بها وجسر الهوة التي تفصلها عنه.

لقد وجد هذا التصور الأحادي تربة خصبة في أوساط النخبة سواء في فلسطين أو في العالم العربي الإسلامي ولا سيما بعد أن داهمتهم مظاهر تلك الحضارة وصعقتهم بمعطياتها ونظمها وأساليبها فوقفوا مندهشين حيالها وصدروا عن قناعة بصحة ما يطرحه الغرب من أن حضارته هي الإطار المرجعي الذي تقاس عليه مكونات أي منظومة ثقافية أخرى من حيث مدى اقترابها أو ابتعادها عن الحقيقة المطلقة ، وأن

التمدن بناء على ذلك مرهون بتقليد الغرب والسير على خطاه. ولعل خير تعبير يظهر ردود فعل أولئك المفكرين إزاء هذه الحالة عبارة وردت في كتاب أقوم المسالك في معرفة الممالك لخير الدين التونسي قال فيها :"إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض ، فلا يعارضه شيء إلا إذا إستأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق". وقريب من ذلك عبارة أخرى للأديب الفلسطيني محمد إسعاف النشاشيبي وردت في خطبة له ألقاها في الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٢٤م بعنوان (قلب عربي وعقل أوروبي) وجاء فيها :"تلكم مدنية الغرب فالخير كل الخير في أن نعرفها والشر كل الشر في أن نجهلها. وإنا إذا عاديناها وهي السائدة الساطية إستعلتنا. وإنا إذا نابذناها ونبذنا عليها حقرتنا. وهي مدنية قد غمرت الكرة الأرضية فليس ثمة عاصم وإن أويت إلى المريخ".

وعبر النشاشيبي عن إفتتانه بهذه المدنية في عبارة أخرى قال فيها: "فالعربي الذي يكره إلينا هذه المدنية ويثلب علمها ونظامها وفنها ويسخر من روادها لا يروم (وحياتكم)أن نحيا في هذا الوجود أو أن نسود بل يريد أن نبيد أو أن نعود في الناس مثل العبيد". وعلى ما يبدو فقط تبنى العديد من المثقفين الفلسطينيين في تلك الفترة هذا الموقف ودافعوا عنه نذكر منهم على سبيل المثال خليل بيدس وبولس شحاده وعيسى العيسى وعبد الله مخلص وعادل جبر وغيرهم.

لقد كان لهذه المواقف –من غير شك أثر في إتساع وتيرة التغريب وتصاعدها فلم تمض غير سنوات حتى خلع العالم العربي الاسلامي ثوب الحذر والحيطة في تعامله مع الغرب ، وبدا واضحا أنه يتحرك في إتجاهه في سرعة غير متزنة حتى أوشك أن يفقد كفايته الذاتية لأول مرة. وقد كان هذا كفيلا بالدعوة إلى التوقف ومراجعة الذات ، فلم يلبث أولئك المفكرون الذين صعقوا أمام المعطيات الحضارية الغربية أن ابتعدوا عنها مدركين محاذيرها ومخاطرها. وقد تولد لدى غالبيتهم إقتناع تام بأن الغرب وثقافته ليس

فيها الإكتفاء الذاتي بل أدرك بعضهم أن الغرب بالرغم مما يبدو من ثقة بذاته لم يعد متأكدا تمام التأكد من صوابه كما إعتاد أن يكون.

وقد رسخ هذا الإتجاه إرتباط الفكر الغربي بالهجمة الغربية الاستعمارية وممارستها ولا سيما في فلسطين ، وعلى حد تعبير د.أحمد صدقي الدجاني فقد تفاعل هذا الفكر مع تلك الهجمة وأثر فيها وحركها وتأثر بها ، وعمل على تفسيرها وفي كثير من الأحيان على تبريرها. وتردد قول كبلينغ "الشرق شرق والغرب غرب". وقد فعل هذا الموقف فعله في نظرة الغربي إلى الآخرين وفي سلوكه معهم فتعامل بمقياسين وكال بميزانين وواجهت شعوب كثيرة في أوطانها ممارسات تختلف تماما عن تلك التي تجري في الغرب ورأت الفرق شاسعا بين المبادىء التي ينادي بها الفكر الغربي في وطنه وبين تطبيقها على الآخرين.

وقد أوضح هشام شرابي التأثيرات الناجمة عن ممارسة هذه الإزدواجية في نفسية المواطن العربي فقال :"لقد أتانا الغرب مبشرا بالمثل العليا بالحرية والعدالة وبالمساواة ولكنه في ممارسته لهذه القيم كان شيئا آخر. نظرته كانت نظرة السيد الى المسود وتصرفه تجاهنا كان على حساب مصلحتنا ولم يقم لنا أي اعتبار كبشر لهم أمان ومصالح وأهداف". "وكان الثمن الذي دفعناه لتأمين مصالح الغرب وإزدهاره هو بؤسنا وضياعنا وتخلفنا".

والظاهرة الملفتة للنظر أن غالبية المثقفين الفلسطينيين على اختلاف توجهاتهم يجمعون على معارضة الثقافة الغربية ونقد أطروحتها والدعوة إلى الانطلاق في محاولات التجديد والعصرنة من نقطة بدء عربية إسلامية لا غربية. وقد إتخذت هذه المعالجة النقدية التي قصد منها إعادة التوازن والثقة بالنفس للإنسان العربي:السير في إتجاهات ثلاثة متقاربة :

١- فمن جهة حاول العديد من المثقفين الفلسطينيين أن يعروا المظاهر السلبية للمدنية الغربية ويكشفوا عن عيوبها وأضرارها فبينوا أنها مدنية مادية في منهجها وغاياتها ونتائجها فهي تمجد القوة المادية وتعلي شأنها في حين تغض طرفها عن الاهتمام الحقيقي بالقيم الروحية والأخلاقية متسترة في ذلك بستار من الحرية والديمقراطية وحق تقرير الفرد لمصيره ومستقبله. يقول تقي الدين النبهاني :"والحضارة التي تجعل أساسها فصل الدين عن الحياة ولا تقيم للناحية الروحية وزنا في الحياة العامة ، وتصور الحياة بأنها المنفعة فقط. هذه الحضارة لا تنتج إلا شقاء وقلقا دائمين.

والحضارة الغربية بالإضافة إلى ذلك لا تستطيع على حد قول منير شفيق أن تضمن للإنسانية طمأنينتها لأن جوهرها يقوم على العنف والنهب والهيمنة والاستقلال مما يدل على أنها ذات سمة إنحطاطية من الناحيتين الانسانية والأخلاقية. ويؤكد هشام شرابي هذه الفكرة رابطا بين الثقافة الغربية والإمبريالية حيث يقول :إن نظرية التبعية التي تقدم تفسيرا شاملا للشروط الاقتصادية والسياسة التي تتم بها عملية الاستغلال الإمبريالي تفترض وجود طابع إرهابي يشكل أداة من أدوات السيطرة على الغير.

وقد كانت هذه الفكرة بين الأفكار الرئيسة التي ركز عليها إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق) ففي رأيه أيضا أن المعرفة التي كونتها أوروبا عن الثقافات والشعوب غير الأوروبية ومنها معرفة العلماء الاختصاصيين كانت ملوثة بالروح الإمبريالية القائمة على العرقية والنهب.

وقد لاحظ الدكتور علي الجرباوي من جهته أن المجتمعات الغربية تعمل بجهود حثيثة ومثابرة وبطرق شرعية وغير شرعية على تكريس هذه الظاهرة بغية تعميق الفجوة الحضارية التي تفصلها عن غيرها من المجتمعات النامية كي تضمن استمرارية تبوئها مركز الصدارة الحالية إلى الأبد.

وهكذا يبدو البعد السياسي واضحا في صياغة هذه الآراء التي تعد بحق رد فعل لممارسات الغرب وإزدواجية معاييره في التعامل مع قضايا المنطقة ووقوفه باستمرار في وجه المطامع العربية في الحرية والاستقلال والديمقراطية. ولا غرو فالثقافة في بعدها الأخير هي فعل سياسي وكلاهما يؤثر في الآخر ويتفاعل معه تفاعلا سلبيا أو ايجابيا.

٢- من جهة ثانية نبه المثقفون الفلسطينيون إلى مخاطر التغريب والغزو الثقافي والاستهلاكي الذي تحاول الإمبريالية العالمية من خلاله ضمان استمرار هيمنتها وسيطرتها على البلدان النامية من خلال ما أطلق عليه بعض المنظرين الأمريكيين (البعد الرابع) ويعنون به إحكام النفوذ من خلال الثقافة كبعد جديد يضاف إلى أبعاد السيطرة السابقة الاقتصادية والعسكرية.

والتغريب في رأي منير شفيق يشكل الضربة القاضية التي أراد الغرب إنزالها على رأس الأمة لأنه يحمل سمة الإتباع والإلحاق والتقليد وفقدان القدرة على الاستقلال والابداع مما يكرس السيطرة الاستعمارية بكل أبعادها ، ولا سيما بعد دخول اسرائيل على هذا الخط ومحاولاتها الدائبة المتكررة لتطبيع العلاقات مع الوطن العربي بوسائل شتى.

ويشير تقي الدين النبهاني إلى هدف آخر من أهداف الغزو الثقافي يتمثل في رأيه في تشويه الشخصية العربية وإنحلالها في رموز خارجية غازية وذلك من خلال تخريج أجيال من المثقفين الهامشيين المتأرجحين بين الثقافة الأم والثقافة الوافدة يقول: "وتسلط الثقافة الغربية على العربي وحكمها له يجعله خاضعا لوجهة نظرها ، فلا يعرف الظرف الذي تؤخذ فيه ولا الكيفية التي تؤخذ بها ولا الغاية التي من أجلها تؤخذ ولذلك كان أخذها بهذا الشكل المتجرد الجامد ينتج هؤلاء المثقفين المجردين من منفعة الثقافة الغربية ومن حقيقة الثقافة العربية فيصبحون لا من العرب ولا من الغربيين" وتكون

النتيجة مسخ الشخصية الوطنية وتشويهها ثقافيا وايجابيا ونفسيا إلى حد يصبح فيه من الصعب إعادة بنائها والارتقاء بها ثانية إلا بعد جهود ونضالات طويلة ضد المستعمر نفسه "لأن ما تغزوه الثقافات لا تقدر عليه العساكر ولا الأنظمة الاقتصادية" على حد تعبير (فرانس فانون).

ومن جهة أخرى يرى باحثون آخرون أن الغزو الثقافي بأنظمته المعرفية المنقولة والمستوردة قد رسخ وجوده في بنية واقعنا العربي مما يدل على هشاشة تلك البنية وقابليتها للتكيف مع علاقات التبعية الثقافية والفكرية والاجتماعية التي يخضع لها المجتمع في ظل الانكسارات النفسية التي يعيشها المواطن كفرد والإحباطات والهزائم كأمة ونتيجة لذلك فقد سرت روح الاستهلاك في حياتنا الفكرية ، وغمر النتاج التكنولوجي الغربي أنماط حياتنا ، وخيل إلينا أن استيراد المزيد من نتاج هذه التقنية المادية يوفر الجهد ويقفز بنا خطوات متسارعة في طريق النهضة ومجاراة العصر. ولا سيما أنها تندرج في دائرة المباح الذي لا شبهة فيه لأنها –حسب ما قال تقي الدين النبهاني– لا تعدو أن يكون شكلا من أشكال المدنية الناتجة عن العلم والصناعة التي لا يراعى في أخذها أي شيء لأنها ليست ناجمة عن الحضارة ولا تتعلق بها ، فهو إذن يفرق بين الحضارة والمدنية "فالحضارة هي مجموع المفاهيم عن الحياة ، والمدنية هي الأشكال المادية للأشياء المحسوسة التي تستعمل في شؤون الحياة" وبناء على ذلك "فالمدنية الغربية الناجمة عن العلم والصناعة لا يوجد ما يمنع من أخذها ، وأما المدنية الناجمة عن الحضارة الغربية فلا يجوز أخذها بحال لتناقضها مع الحضارة الاسلامية في الأساس الذي تقوم عليه وفي تصوير الحياة وفي معنى السعادة للإنسان". يؤيد منير شفيق هذه النظرة قائلا :"إن الحداثة التي ينبغي مواجهتها تعني ريح الغرب أي ريح إستبعاد البلاد وتجزئتها ونهبها وتحطيم مكوناتها ، أما حين تعني الهاتف والسيارة والمصنع والعلم والتقنية فمجال الانتقاء هنا قائم بل مجال الاستيعاب وارد ولا يجادل في ذلك أحد. فالمواجهة ليست مع هذه وإنما مع رياح الغرب أفكارا وأيديولوجيات وقيما وأنماط

حياة" ، فهذه الأنماط حسب قوله ملوثة في أعلى تعابيرها لأنها متمركزة حول ذاتها ولا ترى في المرآة غير نفسها.

على أن غالبية المثقفين الفلسطينيين يحذرون من مغبة النقل المتزايد لمظاهر التكنولوجيا المعاصرة ومنتجاتها والإستغراق في الأنماط الاستهلاكية لأن ذلك سيؤدي مع ضمور عملية الإنتاج وإنتكاساتها إلى نتائج نفسية وخيمة الأثر على المجتمع لأنه سيرزح تحت وطأة التبعية التي ستكرس إلحاقه المزمن بالمجتمعات المتفوقة عليه في المسيرة الحضارية. وسيكون لها أيضا تأثرات سلبية في سلوكيات الإنسان العربي لأن الحياة في المجتمع الاستهلاكي بضروراتها المعاشية الكاذبة والملحة في آن تفرض عليه أن يتجاوز قيم الحق والخير والجمال ويقفز فوق الاعتبارات الأخلاقية ويتعامل معها على مستوى الخطاب النظري فحسب في إزدواجية واضحة تعد من أبرز خصائص هذا النمط المعيشي الاستهلاكي الذي تشيع فيه ظاهرة (الأنا) لتأخذ شكل استجرار النفع المادي على حساب نفع المجموع أو المصلحة العامة.

إضافة الى ذلك فإن إدخال الأنظمة التكنولوجية وإستيرادها لا يقتصر على نقل الآلات والمكائن الصماء من مكان إلى آخر وإنما يلازمه –خلافا لما ذهب إليه النبهاني وشفيق– إدخال المقومات الفكرية والفنية للحضارة المنتجة لأن من العسير أن نعزل الحضارة عن منتجاتها أو نفصلها عن مظاهرها وأشكالها المادية يقول (هوارد بون جونز) "إن التكنولوجيا في جرهرها تعني أكثر من مجرد آلة أو طريقة مادية. إنها تنطوي على البعد الحضاري الذي يصاحب إستخدام العدة والطرق المتعبة في الانتاج ، ولهذا السبب كانت عمليات نقل التكنولوجيا تشمل أكثر من عملية نقل الماكنة والمصنع ، فقد كانت تتضمن إنتشار الأفكار والقيم.

من هنا يتحتم علينا كما قال الدكتور إسحاق موسى الحسيني أن نلج إلى أعماق هذه الحضارة ، فنبحث عن مكوناتها الأساسية ، نتفهم عواملها الأولية ، ولا نكتفي

باستخدام آلاتها وأجهزتها ، لأن المشكلة في رأيه ليست في إستيراد الرفاهية ، ولا هي في نمو إقتصادي بعيد عن دور الانسان وفعاليته. فهذه دولنا تكتظ بمنتجات الحضارة الغربية ، بينما الانسان فيها منعزل عن كل دور يمنح لهذا الإزدهار إستمراريته ودوامه. ولكن المشكلة تكمن في البحث عن وسيلة تنقلنا -كما قال- من دور التقليد والاستعارة والتبعية إلى دور الإبداع والاستساغة والأصالة.

٣- ومن جهة ثالثة كرس بعض المفكرين الفلسطينيين جهودهم لنقد الفكر الاستشراقي الحديث على إختلاف مدارسه وإتجاهاته ، وتندرج هذه الجهود الفكرية في الواقع في حركة فكرية أعم وأشمل تنضوي تحت محاولات العديد من المفكرين العرب والمسلمين.

ويعد كتاب الاستشراق للمفكر الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد من أبرز هذه المحاولات وهو في حقيقته بحث في الشروط التي تحكم عملية النتاج المعرفي بشكل عام وفي آلية وعي الذات الغربية للشرق (موضوع معرفتها) على وجه التحديد.

وقد جمع المؤلف حول آرائه مدرسة كاملة في نقد الاستشراق تطرح مجموعة من القضايا وتوجه إليها انتقاداتها لكونها مسلمات لا ينبغي مناقشتها أو مغالطات صريحة ، أو تحيزات ظاهرة. ومن بين القضايا التي ركز عليها المؤلف:

١- إن الاستشراق ليس ظاهرة أكاديمية حديثة تأسست في القرن الماضي ، بل هو بنية ما زالت تتراكم وتتكامل في سياق زمني سحيق بداية من عصر الإغريق ووصولا الى القرن التاسع عشر الذي (علمن وعقلن الاستشراق) وكرس منهجه القديم في تحقير الآخر وتعظيم الذات وقطع أواصر التعاطف جسور العبور الشعوري والحدسي بين الانسان الغربي والآخرين "الغرباء" حسب الفهم الاستشراقي .

٢- إن الفكر الاستشراقي يرتبط بمصدره (الغرب) أكثر مما يرتبط بموضوعه (الشرق). وهو محكوم بالاعتبارات السياسية والنزوع الى السيطرة التي تعكسها الشرعية الفكرية الغربية الحافلة بالتمييز الحضاري ضد العرب والمسلمين من جهة ، وبمركزية غربية ترى في الشرق قابلية الخضوع ، وتعامله بدونية مطلقة من جهة أخرى.

٣- إن الفكر الاستشراقي يتحدث عن كيان ثابت باسم الشرق أو الاسلام ويضفي على هذا الكيان صفات الجمود والتحجر والانغلاق ، أي أنه ينكر الشرق كدينامية وتاريخ ، ويتجاهل التغيرات التي يموج بها واقعه الحي ويجعل منه جوهرا غير قابل للنمو والتغيير أو أنه حالة من حالات التطور الموقوف حسب تعبير (إرنست رينان).

٤- إن القضايا التي يعالجها الفكر الاستشراقي وخاصة فيما يتعلق بالاسلام تحدد خصائصها ومميزاتها بلا حدود عن طريق تصورات ذاتية أو موضوعية قبلية تعتمد حفنة من الكليشهات البالغة التعميم من التهور والرائجة الانتشار في الوسط الثقافي والشعبي على حد سواء ، فالاسلام حسب هذه التصورات وعلى الرغم من أنه يقترن بالعصبية العرقية الجامحة والكراهية الثقافية والعداء المستحكم العميق ، فإنه شيء حقيقي ثابت ومستو في موضعه هناك حيث تقع مصادر نفط(نا) ، أي نفط الغرب .

٥- إن فلسطين العربية حسب منطق الأيديولوجيا الغربية وإمتدادها الأمريكي الذي أطلق عليه إسم (أيديولوجيا الاكتشاف الكولونيالية) لا وجود لها لأن ما يحمل صفة الوجود هي فلسطين التي إكتشفها الصهاينة. فهي إذن تتعامل فحسب مع الاكتشاف المزور لفلسطين وتعطي التزوير شكل البداهة ، وتعد كل ما يشير إلى عروبتها وحقيقة إنتمائها جهلا وهرطقة لا مكان لهما في معايير الحضارة

أو أن ذلك الوجود مرتبط بالصفات الثابتة للكائن الشرير ، الإرهابي العنفي ، الغيبي ، الفوضوي وهي الصفات التي تميز شخصية الانسان الفلسطيني وتلتصق به في دوائر الاعلام والثقافة الغربية الأمريكية .

لقد عالج إدوارد سعيد هذه القضايا وغيرها من خلال منهجية نقدية مميزة صابا جهده في تثوير المعرفة على رج الثقافة الغربية ممثلة بمؤسساتها الأكاديمية وكشف آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي. وقد كان الأدب المقارن خلفيته التدريبية (على صعيد الممارسة الأكاديمية) إذ كان مسلحا بتقنيات ومهارات تجيز تجاور الحقائق المتباعدة والأوضاع المختلفة والتراثات غير المتشابهة من أجل الكشف عن المتشابهات والهويات والاختلافات والتباينات والمفارقات.

وعلى الرغم من جدية المحاولة التي قام سعيد في نقد الفكر الاستشراقي فقد أثارت محاولته مشاعر متضاربة وردود فعل متباينة عند نقاده العرب والغربيين على السواء فقد تحدث مكسيم رودنسون مثلا عن صدمة أحدثها كتاب سعيد في أوساط المستشرقين ، وعن مأثرة قام بها في التعريف بأيديولوجية الاستشراق الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين وهذه الصدمة في رأي رودنسون ستكون نافعة جدا إذا أدى عمل سعيد إلى حث الاختصاصيين على إدراك أنهم ليسوا أبرياء إلى الحد الذي يزعمون أو يعتقدون وإلى التحقق من الأفكار العامة التي يستلهمونها دون وعي منهم وإلى نقدها بعد ذلك.

غير أن رودنسون يتخوف من تحول ثنائية (علم شرقي أصيل يقابله ضديا علم غربي زائف) التي يلح عليها سعيد إلى ما يشبه القطيعة بين العلماء العرب ونظرائهم الغربيين "فالإغراء -كما يقول- كبير لرفض كل النصوص الغربية المكتوبة من قبل إختصاصيي البلدان المدروسة بوصفها ملطخة بالتمركز الأوروبي والذهنية الاستعمارية". ويضيف رودنسون قائلا "ومهما بلغ تعاطفنا مع هذا الاتجاه فينبغي أن لا يغيب عن ذهننا

أن أوروبا في واقعها ولأسباب لا شأن لها بتفوق عرقي مزعوم هي التي دفعت إلى الحد الأقصى (حتى الآن) تطبيق طرق بالغة الدقة.

والحق أن دقة بعض علماء الاستشراق ومنهجيتهم العلمية الرصينة كانتا مثار إعجاب غير واحد من العلماء العرب فقد كتب إسحاق الحسيني مثلا بحثا بعنوان علماء المشرقيات في إنجلترا نوه فيه بجهودهم العلمية وطرائقهم الأسلوبية وعمق تحليلاتهم للظواهر المدروسة. وأقر الدكتور محمد عزيز الحبابي بهذه الحقيقة أيضا حيث قال: "على أن المستشرقين لم يكونوا جميعا في خدمة الاستعمار فمنهم من حركهم الفضول العلمي فتركوا خدمات علمية جليلة أسهمت عمليا في إلغاء المسافات الزمانية بيننا وبين ماضينا مثل الموسوعة الاسلامية التي تعد ذخيرة تظهر أمامها دائرة المعارف لفريد وجدي ضعيفة جدا وتتجاوز موسوعة البستاني بخطوات وأعمال بروكلمان وتحقيقات ليفي بروفنسال وغيرهم.

وتناول الدكتور صادق جلال العظم كتاب الاستشراق من زاوية أخرى وضع من خلالها عينا على نص الآخر وعينا على واقع الذات ، إذ لا يكفي –في رأيه– القول إن مرايا الاستشراق المعرفية كلها مكسرة ، فقد يكون العيب في العين الرائية إلى المرآة ، في الذات لا في الموضوع وهذا ينطبق على الاستشراق وعلى إدوارد سعيد في آن. وعلى الرغم من أن العظم يتوافق مع سعيد على تحديد عصب الاستشراق بأنه سياسي ويشاركه الطعن في ما يزعمه الاستشراق لنفسه من أكاديمية علمية وإستقلالية فكرية حيال موضوع دراسته ، فإنه يأخذ عليه تمحوره على أصولية تراثية دينية إسلامية ذلك من خلال دعوته إلى ايجاد جبهة عربية إسلامية لمواجهة مخاطر التغريب والفكر الوافد.

أما الدكتور فؤاد زكريا فينحو في نقده لسعيد منحى آخر. فقد أخذ عليه حماسه المفرط في الهجوم على مرتكزات الفكر الغربي (الآخر) ودفاعه المتطرف الذي قد يصل به إلى حد فقدان الرؤية الواقعية عن الثقافة المنشأ (الذات) فهذا النقد في رأيه قد يكون

مفيدا للعربي الذي يعيش وسط ثقافة غير ثقافته الأصلية لأنه يعيد إليه توازنه ويرضي نوازعه النفسية في تأكيد ذاته وأصوله كنوع من مقاومة الذوبان في الهوية الجديدة. ومن هنا فإن نقده يدخل باب رد الاعتبار وسداد الدين لمجتمعه وثقافته التي تركها وتخلى عنها عن طريق الهجوم الحاد على الثقافة الجديدة.

إن الاستشراق كما يقول فؤاد زكريا ليس بالقطع معرفة بريئة من الشوائب ، ولكن الخطأ الأكبر يكمن في إتجاهنا إلى تبرئة أنفسنا من العيوب لمجرد أن خصومنا يقولون بها لأهداف غير موضوعية ، فنتخذ من الهجوم على الاستشراق سلما يوصلنا إلى أخطر أنواع الخداع الذات. لأننا بهذه الوسيلة نرضى عن أنفسنا بدلا من الاعتراف بعيوبنا الماثلة فينا بعد أن علقناها على مشجب التزييف المتعمد الذي يقوم به الآخرون لتحطيم معنوياتنا وتشويه حضارتنا.

وينظر كاتب آخر إلى هذه القضية من زاوية مشابهة ، ففي تحليله لأعمال إدوارد سعيد وغيره من نقاد الاستشراق يؤكد غسان سلامة أن من الضروري التمييز بين هدف العلم ومحتواه فقد لا يكون الهدف موضوعيا ومع ذلك يظل المحتوى أو المضمون صحيحا وكل محتوى صحيح يمكن توظيفه لأهداف مغرضة السيطرة أو الاستعمار كما يمكن توظيفه لأهداف الفهم والمعرفة وتوسيع قدرة العقل البشري. ومن هذه الزاوية فإن دراسات المستشرقين لم تكن جميعها متعلقة بشرق وهمي كما خيل لسعيد ، ولو كانت كذلك لما استطاع الغرب أن يفهمنا ويسيطر علينا. وهذا يستدعي في رأي سلامة البحث عن منهج بديل في التعاطي مع الثقافة الغربية يقوم على تفحصها بروح ناقدة وبقدر من التسامح مع تحيز الآخر ضدنا لأننا نسمح بهذا القدر من التحيز إنطلاقا من إدراك مزايا رؤية الآخر إلى الذات وأفضليتها على نظرة الذات إلى الذات. وهو المنطلق ذاته تمسك به كل من رودنسون وفؤاد زكريا كما سلفت الاشارة إليه من قبل.

علـى ان هذه المقاربات النقدية على وجاهتها لم تحظ بقبـول وافـر مـن الكتـاب الفلسـطينيين الذيـن أنـبروا للدفـاع عـن نهـج سـعيد وأسـلوبه المبتكـر فـي نقـد المدرسـة الاستشراقية من داخلها فالأستاذ منـير شـفيق مثـلا يـرى فـي منهجيـة كتـاب الاستشـراق "نموذجا ومعلما لكل من يريد أن يدرس الغـرب ويقدم علما عميقا ودقيقـا لآليـات تفكيره ولمختلف جوانب حياته" يقول "إن الفرق الأساسي بين هذا العمل الفذ وغيره من الأعمـال التي نقدت الاستشراق تكمن في منهجتـه ودراسته لجـانب مـن جوانـب فكـر الغـرب مـن داخله ، بل ضمن معـاييره العلميـة والأكاديميـة فـي البحـث والتنقيـب والنقد الأمـر الـذي يجعل منه نموذجا يحتذى لما يجب أن يعمل في المجالات الأخرى".

ويرى باحث آخر أن سعيدا "هو أحد المفكرين القلائل الذين كان لنتاجهم الثقـافي قيمة (أو وظيفة) المرآة التـي تشـف بنسـبة أو أخـرى عـن ملامـح الاستشـراق الأكـاديمي الثقافي الغربي. وقد قـدم –أيـا كـان رأينـا فـي منهجياتـه وأدواتـه المعرفيـة– أهـم الـردود العربية على الاستشراق وأخطرها وأشملها" مستخدما لغة المستعمر نفسـها ومسـتندا إلـى مراجعة مناهجه ومخزونه الثقافي الثري وأدواته المعرفية النقدية الفاعلة. ممـا جعـل رده مؤثرا ومختلفا إلى حد كبير عن سائر المقاربات النقدية في حقل الدراسات السوسيولوجية والحضارية.

وبعد فقد اتضـح لنا من العرض السابق أن غالبيـة المثقفيـن الفلسـطينيين بغـض النظر عن توجهاتهم وأيديولوجياتهم –وربما كانوا مدفوعين في ذلك لإعتبارات سياسـية– يتحفظـون علـى كثـير مـن أطروحـات الفكـر الغربـي وآلياتـه ومناهجـه فـي التعـاطي مـع القضايا العربية والإسلامية وعلـى رأسـها القضيـة الفلسـطينية. وقد وصـل الحـد ببعـض أولئك إلى الدعوة بالحاح إلى ضرورة التخلـص مـن الهيمنـة الفكريـة الغربيـة مـن خـلال قطيعة كاملة لأنها في نظرهم ملوثة في أعلى تعابيرها بالنزعة الإمبريالية. والرغبـة فـي السيطرة على العالم ونهبه مما لا يسمح أن يكون نموذجا قابلا للتعميم علـى بقيـة شـعوب العالم.

وهكذا يبدو الغرب في عين المثقف الفلسطيني خاصة بوجه عام مشوبا بالخداع والتزييف والاستعلاء والسيطرة. إنه في رأيه "غرب حول المعرفة إلى قوة ووظف الثقافة (الاستشراقية خاصة) جارية تسعى في خدمة السياسة ، وحدد ماهيات البشر تبعا لمواقعهم من خط الاستواء. والتعامل مع شعوب المنطقة تعامل الذات مع الأداء وجعل منها حقلا لتجاربه المخبرية ومعملا لنزواته السياسية القائمة على النهب والتوسع.

هذه الصورة القائمة حيال الغرب يقابلها الحاح على وجوب النظر التأملي بروح علمية مجردة ومنطق تجريبي جريء مع ضرورة احترام الفكر العربي وتشجيعه والوثوق به حتى يثق بنفسه ويقف على رجليه حتى لا تظل دراسة الواقع العربي حكرا على الآخرين وقليل منهم من يتحرى الصدق ويلتزم جانب الحياد والموضوعية.

أبجديات التعامل مع الواقع

تبين لنا من المدخلين السابقين أن تأرجح المواطن العربي وتردده بين معيارية الأصالة وقيمها الثابتة وبين متغيرات المرحلة الجديدة بأنماطها التحديثية المتسارعة قد ضاعف من تأثير القلق الحضاري ورسخ الاحساس بالنقص والإحباط ، وسمح للظواهر الشاذة والتناقضات الحادة أن تلج الى المجتمع وتستقبله من أبنائه كما لو كانت طبيعية لا تثير الاستهجان ولا تبعث على التوتر والقلق والبحث عن الجذور والمسببات.

من أجل ذلك وجد المثقفون الفلسطينيون أنفسهم مثل سائر المثقفين العرب والمسلمين ملزمين بمواجهة الآثار الناجمة عن هذه الأزمة التي بدأت تتسلل تدريجيا لتحتل مواقع لها في صميم الوعي العربي والاسلامي ورأوا أن عليهم الوقوف في وسط دائرة المواجهة لا خارجها وأن يقدموا رغم ما يحيط بهم من عقبات وعراقيل الأطر الفكرية التي يمكن بواسطتها معالجة الواقع الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين.

وقد تفاوتت وجهات نظر أولئك المثقفين حيال مسببات هذه الأزمة وطرق معالجتهم لآثارها تبعا لاختلاف مواقعهم وظروف نشأتهم وتنوع مصادر ثقافتهم فمنهم من يرجعها إلى أسباب أيديولوجية تتمثل في إنقلاب الضورة الأصلية للعقيدة الاسلامية وتغييب المعيار الاسلامي عن نسق الحياة في المجتمع وفقدان الرسالة من الأمة العربية منذ مدة قرن أو يزيد وتجميد باب الاجتهاد ، منذ قرون مما أبقى الاسلام والمسلمين في دائرة المحاور المنفعل لا دائرة المحاور الفعال المؤثر والخلاق ، ومنهم من يعزوها إلى طبيعة النظام الاستبدادي وضعف التنظيمات المؤسسية السياسية والاجتماعية ومغالاتها في الاعتماد على التخطيط البيروقراطي حيث تنفي حرية الاجتهاد الفردي وحرارة الحماس الجماعي وهذا فضلا عن سيطرة النظام الأبوي أو البطركي حسب تعبير هشام شرابي الذي يحكم حياة الأفراد ويخضعهم بوسائله السلطوية القمعية إلى نظام واحد بأشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة والوحدة والارادة الواحدة.

ويرى آخرون أن التخلف مرجعه عجز الفكرولوجيين العرب عن ابتكار فكرولوجيا موحدة واضحة تمكننا من التكيف مع العالم الجديد والإفادة من تجارب الآخرين ، فنحن في المجال الثقافي وعلى مستوى الأمة العربية كلها ما زلنا نفتقد الرؤية السليمة المقنعة التي يمكن أن نتبناها وندافع عنها ، وكما لاحظ غير واحد من المثقفين الفلسطينيين ، فإننا نملك عناوين صحيحة وشعارات عظيمة ولكننا نفتقد الرؤية من خلال هذه العناوين والشعارات التي يقدمها مفكر عربي حر ومعاصر فيعطي العنوان الصحيح مضمونا صحيحا ويمنح الشعار العظيم ما يعنيه وما يتطلبه من قدرة على التحقيق والتحقق. وهذا يعني في النهاية أننا ما زلنا محكومين بتوجهاتنا العشائرية والفئوية ومصالحنا الذاتية التي قيدت عقولنا وحرمتنا من القدرة على صياغة الأحكام العقلانية الهادئة والنظرات العلمية الموضوعية التي تشكل الأساس المكين والقاعدة الصلبة لأي مجتمع أو كيان يسعى أن يكون له دور أو وجود فعال في دائرة المجتمع الانساني.

تلك ملامح من الأزمة المتشعبة التي يعاني منها مجتمعنا العربي كما شخصها المثقفون الفلسطينيون ، وهي تشكل في مجموعها منظومة مترابطة في أسبابها ودوافعها ونتائجها أيضا ، والتي كان من ثمارها تلك القسمة الفريدة التي ميزت المجتمع العربي وطبعته بطابعها. فإما الإنخراط في الغيبيات والتعلق بأستار الماضي مما يخلق لدينا حالة من الرضى الأبله والإطمئنان القدري العاجز الذي يمنحنا ملاذا شعوريا نفسيا صرفا ليس له أية مقومات فكرية أو اجتماعية أو ثقافية وإما الاستغراق في أنماط الثقافة الاستهلاكية التي تشحذ الغرائز الطفولية ، وتخلق جيلا من الغاضبين والعابثين الذين يتعلقون بالقشور دون اللباب ، ويزنون الأمور بظواهرها المسطحة دون التوغل في أعماقها مما ينجم عنه -وبخاصة في غياب أي مجهود فكري ملتزم ومنظم- إستفحال الشعور بالنقص والإحباط لدى المواطن العادي إلى حد يجعله يستقبل الظواهر الشاذة والتناقضات الحادة كما لو كانت طبيعية لا تثير الاستهجان ، ولا تبعث على التوتر والقلق والبحث عن الجذور والمسببات.

والسؤال الذي قد يتبادر إلى الذهن في هذا المقام هو : ما الذي قدمه المثقفون الفلسطينيون باعتبارهم رافدا من روافد الفكر العربي المعاصر وتيارا رئيسا من تياراته العريضة في سبيل تغيير "الأنماط السلبية المتفشية في المجتمع العربي؟ وما الذي فعلوه من أجل تعديل المسارات الخاطئة التي توارثنا السير فيها خلال الأحقاب الطويلة من تاريخنا الذي ينظر إليه غالبا من وجهة نظر ضبابية حجبت سماته الأساسية المميزة وإقتصرت على إبراز ما يتلاءم وطموحات النخبة المتسلطة وتطلعاتها نحو توجيه المجتمع حسب ما تمليه عليها مصالحها الآنية الضيقة ، وأحلامها الطفولية الساذجة".

وللإجابة على هذين السؤالين يجدر بنا الاشارة إلى أن إستجابة المثقفين الفلسطينيين لتحديات واقعهم المأزوم تتماثل في خطوطها العريضة مع استجابة المثقفين العرب والمسلمين لهذه التحديات فهي من ناحية لا تخرج عن الإطار النظري الذي ميز أولئك المفكرين منذ بداية عصر النهضة وحتى يومنا هذا وهي من ناحية أخرى تتفاوت

إلى حد ما في منطلقاتها ومضامينها مثلما تفاوتت النظـرة إلـى تشـخيص مظـاهر الأزمـة وإبراز مسبباتها فمن المثقفين الفلسطينيين من يرى أن الإصلاح هو فـي حقيقتـه إسـتجابة لضرورة تقريب المجتمع الإسلامي (من الإسلام المعياري) إن جاز التعبير ، أي تقريـب الواقع من المثال وذلك بوضع المشكلات برمتها علـى مـائدة النـص الإسـلامي ولا سـيما حين يتغرب الاسلام في المجتمع ويسود التقليد والمعتقدات الفاسدة والسلوكيات البعيـدة والمحرفة يقول منير شفيق : "الأمة الإسلامية واثقـة فـي أعماقهـا أن الإسـلام قـادر علـى إنهاضها وتحريكها ومتيقنة بأن الله سيغيرها إن نصرته ولا يقعدها عن النهوض إلى هذا السبل غير تسلط التغريب من جهة وغير الإهتزاز في الوعـي وربمـا عـدم اقتناعهـا بعد بقيادة تثق بها وتسلمها زمام أمرها من جهة أخرى.

وهكذا فـإن الإصـلاح بهذا المعنـى ينطلـق أساسـا مـن وعـي بخلـل ذاتـي حـل بالمجتمع الإسلامي فـأوجب التصحيـح بمنطـق إسـلامي صـرف حسـب منظـور الشـريعة الإسلامية وتعاليمها ، ويؤكد باحثون آخرون هذه الفكرة حيث يـرون أن الطريـق الوحيـد أمامنا للعودة إلى الذات والتخلص مـن الاسـتلاب الحضـاري والثقـافي والانبهـار الزائـف بالثقافات الأخرى الذي أدى بنا إلى ابتلاعها دون هضم وإلى الإقبـال عليهـا دون فكـر أو تمحيص هو أسلمة العلوم والإعلام والثقافة العربية وإعادة ذلـك كلـه للإسـلام لا بـالمعنى الفقهي والديني للإسلام فحسب بل بالمعنى الفلسفي أيضا.

ويمكن القول إن الاجماع معقود بين أولئك المفكرين على أن العودة إلى حظيرة الإسلام وتنظيم الحياة في المجتمع وفق قواعده ومعاييره تقتضي فتح باب الإجتهـاد الـذي هو حق للأمة الإسلامية كلها ، فالإجتهاد حسبما قال مصطفى أحمد الزرقـاء هـو بمنزلـة الروح للشريعة الإسلامية ومنبع الحياة لفقهها ، ولا يعقل أن تؤدي الشريعة وظيفتها وأن يكون لها فقه حي ينظم مصالح البشر باستمرار دون الإجتهاد ، بل إن الإجتهاد له إرتباط وثيق لا ينفك أبدا بمهمة الإسلام ورسالته وخصائصه ، وعلى رأسها المهمة الإصلاحيـة للفرد والجماعة والشمولية والأخروية والخلود.

غير أن الزرقاء يحذر من مغبة الاجتهاد الفردي وينبه إلى خطورته وأضراره لأن المتاجرين بالدين كثروا في أيامنا هذه وقد يكون من بينهم من هو أغزر علما وأقوى بيانا من العلماء الصالحين الأتقياء غير أنهم وضعوا علمهم تحت تصرف أعداء الاسلام لهدم ما لم يستطع الأعداء هدمه تحت ستار الاجتهاد وحرية الفكر. ولذا يرى الزرقاء أن الاجتهاد الجماعي وإنشاء ما يشبه المجمع الفقهي ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى هو ضرورة ملحة لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جزئية.

قد تواجه المشرعين والخبراء المعنيين بصياغة هذا التقنين أو الدستور الفقهي عقبات عدة أهمها على سبيل المثال تفاوت الأحكام الفقهية وعموميتها وتعدد الاجتهادات والتأويلات المتعلقة بنصوص الأحكام نظرا لتعدد المذاهب الاسلامية وتباين الانتماءات الفكرية لدى المفسرين أنفسهم ، ولكن لا مناص من الاتفاق على الحد الأدنى على الأقل حتى يصبح بالإمكان صياغة تشريع موحد يحظى بالإجماع ويجري تطبيقه بأسرع وقت ممكن في شتى بقاع العالم العربي والإسلامي على أن تؤجل الأمور الخلافية ، أو تلك التي يعوزها الدليل الشرعي أو لم يكن لها نظير يقاس عليه في الماضي إلى مرحلة لاحقة لدراستها بتأن وروية ومعالجتها بما لا يخالف الشرع أو يناقض أحكامه. ولهذه الصياغة الفقهية الموحدة أهمية كبرى في إزالة التناقض بين التوجهات العامة في الساحة الفكرية في الوطن العربي وتحديد نقطة بدء صحيحة لتحقيق نقلة نوعية بإتجاه التنمية الشاملة وترسيخ الاستقلال ونبذ التبعية في مجال السياسة والاجتماع والثقافة والاقتصاد القومي.

وجدير بالتنويه أن نفرا آخر من المفكرين الفلسطينيين يرون أن هذه الخطوة سابقة لأوانها لأن من غير الجائز أن يصوغ فرد أو جماعة دستورا فقهيا في ظل غياب الدولة الإسلامية لأن حق التشريع إنما هو للخليفة فحسب. ومن هنا فإن المدخل الصحيح في رأيهم لاستئناف الحياة الإسلامية وإصلاح أحوال المسلمين يكمن في إعادة الخلافة الإسلامية إلى سابق عهدها وهذه المهمة في رأيهم هي عمل سياسي في المقام الأول

ولذلك يجب أن تكون الكتلة التي تحمل الدعوة الاسلامية كتلة سياسية ولا يجوز أن تكون كتلة روحية ولا كتلة أخلاقية ولا كتلة علمية ولا كتلة تعليمية.

وقد أبدى أحد الباحثين تحفظه على هذا التوجه وتساءل مستغربا عن الجدوى الحقيقية وراء جعل الاسلام "تجربة مخاطرة" تزج به في مغامرات كونية لا تعرف نتائجها. وهذا لا يعني أن الاسلام ليس دينا سياسيا إجتماعيا فهذا وجه من بنيته الأساسية ، وإنما يعني حسب رأيه أن صيغة "لا خلاص إلا بالدولة الاسلامية" تختلف بكل تأكيد عن صيغة (لا خلاص إلا بالإسلام) وأن صيغ العمل السياسي ينبغي أن تخضع لأمر العقلانية والفاعلية ويضيف هذا الباحث قائلا "من وجه آخر يبدو أن أحد وجوه الفعل الوجودية المباشرة الأساسية يتمثل في الحواجز العالية التي تقام بين ما هو إسلامي وما هو لا إسلامي داخل المجتمعات "الإسلامية" نفسها وهذه الحواجز لا تتخذ صورة الاعتزال فحسب وإنما أيضا شكل الصراع والقطيعة والرفض والشجب والتكفير والاستعلاء والهجر. وقد نجم عن هذه الحالة وينجم عنها كل يوم نفور أفراد كثيرين ، بل قطاعات كبيرة جدا من الشابات والشبان لا ممن يقف تلك المواقف ، وإنما من الاسلام نفسه ذلك إن أكثر التفسيرات تشددا ينسب الى الاسلام نفسه كما أكثرها تساهلا ينسب إلى الاسلام أيضا ، وهذا كفيل بإشاعة جو من الحيرة والبلبلة في المجتمع.

وإذا كان فهمي جدعان حريصا على إبعاد الاسلام عن الصراعات التي يورثها تضارب المصالح الذاتية وتناقضها إضافة إلى التنافس الحاد بين الفئات والاتجاهات السياسية المتباينة ، فإن هشام شرابي يعلن رفضه الكامل للنهج الذي تتبناه الحركات الأصولية الاسلامية -حسب تعبيره- ويرى أن الضرورة تقتضي إعادة النقد الديني والتمييز بين الحركات الدينية والتراث الديني فالمتدينون والقائلون بالحل الديني للأزمة الحاضرة لا يملكون بمجرد هذا الادعاء حقل تمثيل المؤسسة الدينية أو حق التكلم باسم الحقيقة الدينية ، فالدين الاسلامي ليس حكرا على فئة من المسلمين تملك فيه حق التفسير والتأويل دون فئة أخرى من المسلمين. من هنا يجب إعتبار الحركات الدينية الأصولية

حركات سياسية تسعى باسم الدين إلى التوصل إلى أهداف سياسية وعلى هذا الأساس يجب التعامل معها كحزب سياسي لا أكثر ولا أقل.

ويبدو أن الدافع وراء حملة شرابي على الإتجاهات الاسلامية ، ودعوته الصريحة إلى مواجهتها هو اعتقاده بأنها شكل من أشكال النظام الأبوي الاستبدادي المهيمن على حياتنا الذي يدعي أنه يمتلك الحقيقة الكاملة وشرعية إمتلاكه السلطة ، ومن هنا فهي تشكل طرفا رئيسا في الصراع الخفي العنيف الذي تخوضه حركة النقد العلمانية في الوطن العربي وهو صراع بين فكر يرمي إلى تجاوز اللغة التقليدية ونظامها ولغة ترمي إلى لجم هذا الفكر وتقييده ضمن حدودها الذوقية والأخلاقية والمعرفية.

وهكذا فان المواجهة الحقيقية مع النظام البطركي الأبوي لا يمكن أن تجري في رأي شرابي داخل إطاره أو ضمن منظومته الفكرية والسياسية والاجتماعية ، أو من خلال لغته التقليدية ، بل لا بد من الخروج عن الأطر الأبوية باستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة حتى تكون قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وتأسيس وعي ذاتي يرسم لنا خريطة الخطاب البديل على مستوى النظرية والممارسة والتغيير على أساس منهج حضاري يعتمد النمط الحواري المؤسس على التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر على صعيد المجتمع كله.

من أجل ذلك يبدي شرابي معارضة شديدة لاستخدام الوسائل العنيفة في القضاء على الممارسات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تنبثق عن المقال البطركي الحديث ويرى أن هذه المهمة يمكن تحقيقها من خلال المواجهة (القانونية) القائمة على اللاعنف ، فالبطولة الحقيقية في رأيه تكمن في الالتزام بكفاح صعب كالكفاح اللاعنفي القائم على العصيان المدني والمواجهة المباشرة مع السلطة لتحقيق الانعتاق الحقيقي وتغيير الأنماط والأطروحات السياسية والاجتماعية التي فقدت روحها وإعادة صياغتها من زاوية الواقع التاريخي الذي نحياه.

نفهم مما سبق أن مدخل التحديث والاصلاح في رأي شرابي يتمثل في الأخذ بمنهجية حضارية ترتكز على عاملين ، الأول: الاقتراب من الواقع المجتمعي وتغيير مشكلاته من خلال الوعي والارادة الذاتية ، والثاني: العلمانية التي تتمثل في الوقوف في وجه (الأصولية الدينية) وهدم مرتكزاتها الغيبية ، حسب تعبيره.

وإذا كان العامل الثاني مثار خلاف بين المثقفين الفلسطينيين سواء فيما يتعلق بالمصطلح ذاته أو فيما يتعلق بموضوعه ودلالاته ، فإن ثمة إجماعا بين أولئك المثقفين على وجوب الأخذ بالعامل الأول قبل الشروع في أي عملية تحديثية ذلك أن تغيير الواقع وتجاوزه لا يندرج في دائرة الممكن إلا إذا فهمناه من داخله وتعرفنا على ثوابته ومتغيراته وقوانينه التركيبية والسببية وفسرناها بطريقة علمية موضوعية دون مجاملة أو قبليات من أجل ذلك يتوجب على الشرائح المحصنة بالوعي والنقاء وبعد النظر أن تبادر إلى تعمق الواقع ، وتحليل ظواهره عن طريق الاندماج في حركته المتغيرة والمتصاعدة في شتى الميادين ، ومحاولة إحتلال مواقع لها في مسار هذه الحركة تتيح لها مجال الرؤية النقدية الداخلية ، الكاشفة عن الحقائق ، والمتعمقة لها وصولا إلى المعبر الحقيقي للتقدم ، وهو معرفة الذات معرفة حقيقية مستنيرة ومبرأة من الغرض والهوى. ومواجهة الأهواء والنزعات على صعيد الفرد والمجتمع ليس بالأمر الهين ، بل تتطلب قدرا كبيرا من الحكمة والشجاعة والشعور بالمسؤولية مثلما يتطلب أحيانا الاستعداد للبذل والعطاء والتضحية من أجل تحقيق المثل الأعلى وهو إعادة بناء الإنسان بطريقة إيجابية ، وعلى أسس تربوية راسخة تمهيدا لبناء المجتمع الذي تعرض أبناؤه لفترة طويلة لعملية تسميم واسعة النطاق.

إن معايشة الواقع والإلتصاق به والنظر إليه من زوايا متعددة يكشف لنا أبعادا وعلاقات لها مسارب كثيرة. ونستطيع بشيء من الدربة والمراس وبقدر من الأناة والصبر أن نصل إلى النقطة التي تلتقي عندها تلك المسارب حيث يسهل التشخيص ، وتتضح العلل والمسببات ـ وتبرز نقطة البداية الحقيقية التي تنطلق منها لمعالجة

المشكلات والظواهر السلبية التي يعاني منها المجتمع بدل التهويم حول تلك المشكلات والتصدي لها بالمماحكات اللفظية ، والمناقشات الجدلية العقيمة التي تدور غالبا بين فئات بينها وبين الواقع المعاش ركام ومسافات.

خاتمـــــــــة

من خلال هذه الجولة التي تعرفنا فيها على مواقف العديد من المثقفين الفلسطينيين حيال إشكالية الحداثة بمحاورها الثلاثة : التراث ، الغرب ، الواقع تتبدى أمام أعيننا ملاحظات ثلاث هي في حقيقتها خلاصة لما فصلنا فيه القول في الفقرات السابقة :

١- إن توجهات المثقفين الفلسطينيين وآراءهم محكومة إلى حد بعيد بالتصورات السياسية وبالواقع اليومي المعاش الذي يخضع منذ عقود لواقع إحتلالي هدفه سحق الشخصية الفلسطينية وخلعها من جذورها بالاستلاب والمصادرة والنفي ، ومن هنا فان العوامل الثقافية ليست هي العوامل الوحيدة التي تسبب القلق الداخلي والخارجي لأبناء الشعب الفلسطيني خاصة ولأبناء الشعوب العربية الاسلامية بصورة عامة بل إن الضغوط السياسية ومحاولات تكريس الهيمنة الغربية الصهيونية على المنطقة هي على رأس تلك المسببات والدوافع.

ولعل ذلك من الأسباب الرئيسة التي أدت إلى انعدام الثقة لدى أبناء الشعب الفلسطيني –ولا سيما المثقفين منهم– بالغرب وتشككهم بكل ما يصدر عنه من أطروحات ثقافية وسياسية تتخذ من اللاأخلاقية مرجعا لها ومسوغا يتيح لها مجال التلاعب التحكمي في المفاهيم والمصطلحات ، وتجعل من لغة الخطاب ميزانا للقوي فالقوي يحق له الكذب محصنا بذراع تردع من يفضحه والضعيف لا يقول إلا كذبا لأن ذراعه رخوة وبالغة الهشاشة.

وبالرغم من ذلك فان ثمة أصواتا تدعو إلى وجوب التواصل الحضاري والبدء في حوار شامل مع الفكر الغربي فاذا كان علينا في العالم الحقيقي خارج المؤسسة الأكاديمية أن نكون ذواتنا ولا شيء غير ذلك فان علينا داخل المؤسسات الأكاديمية أن

نكتشف وأن نسافر بين الذوات والهويات والتشكيلات الأخرى التي تحفل بها المغامرة الانسانية يقول الدكتور أحمد الدجاني : "إن الانسان لا بد أن ينطلق في التعامل مع مشكلاته من إدراك لطبيعة العصر الذي يعيش فيه مما يستدعي قدرا من الحوار البناء وصولا إلى التفاعل الايجابي في ظل حضارة إنسانية شاملة هي حضارة العصر" على أن هذا التواصل لا ينبغي في رأيه أن يجري بطريقة أحادية في إطار تأثر المغلوب بالغالب بل لا بد أن يجري إذا أريد أن يؤتي ثماره في جو من السلم والرضى والحرية والتفاهم لا في أجواء الحرب أو نتيجة قهر أو كبت".

وتناول باحث آخر هذه المسألة من زاوية أخرى حيث قال : "إن الاسراف في الهجوم والتحامل الذي يبديه عدد كبير من المفكرين والمثقفين الغربيين حيال القضية الفلسطينية خاصة والقضايا العربية والاسلامية بوجه عام دون سبب موجب يوسع شقة الخلاف ويقطع جسور التفاهم. وهذا ما يحتم على المفكرين إذا شاءوا البدء في حوار جاد مثمر مع العرب أن يتخلوا عن أمور أو مغالطات بدت لهم ، نتجية الغزو الفكري المتعمد الذي تقوم به فئات معروفة بميولها وأهدافها على أنها مسلمات لا تحتمل النقاش والجدل بل لا يجرؤ أحد على التعرض لها أو الطعن في صحتها خوفا من الاضطهاد الذي ربما يلحقه إذا ما ألصقت به تهم معروفة على الصعيد الفكري في الغرب".

وهكذا يؤكد المثقفون الفلسطينيون -بالرغم من مشاعر الاحباط التي تسيطر عليهم من جراء تنكر الآخرين لحقوقهم الوطنية -أن (المثاقفة) التي تعني تلاقي وتوازي الحضارات من خلال ثقافتها هي عملية ضرورية إذا لم يرافقها عملية تغريب للعقل أو إهدار للشخصية الوطنية وأن الانفتاح على الآخرين والاحساس بالاستقلالية والندية حيالهم أمر لا غنى عنه في أي مشروع تحديثي وهم يؤكدون بذلك مقولة الزعيم المهاتما غاندي "لا أريد لبيتي أن يكون مستورا من جميع الجهات ولا أريد أن تكون نوافذي مغلقة. أريد أن تهب على بيتي ثقافات كل الأمم بكل ما أمكن من حرية ولكنني أنكر على أي منا إن إقتلعتني من أقدامي".

والحق أن الحفاظ على خصوصية الانتماء في إطار شمولية الحضارة هو مطلب مشروع ينبغي أن يقدره المفكرون الغربيون ، وأن يكفوا بالتالي عن محاولات التقليل من شأن الجهود التي يبذلها المثقفون العرب والفلسطينيون من أجل تحقيق أهدافهم في البحث عن مكانهم بين فئات البشرية دون أن يفقدوا طابعهم الذاتي أو مقومات هويتهم الوطنية التي تعد الركيزة لمشروع تحررهم الوطني والانساني.

٢- الملاحظة الثانية اللافتة للنظر في معالجات المثقفين الفلسطينيين لإشكالية الحداثة هي غياب البعد القطري في تلك المعالجات وتمركز الخطاب الثقافي حول البعدين القومي والديني ، وإذا استثنينا بعض المحاولات التي قام بها قلة من الباحثين فان المجتمع الفلسطيني لم يحظ بعد بدراسات معمقة تتضمن تحليلات واعية لإشكالية الحداثة والتغريب وآثارهما السلبية والايجابية في واقعه الثقافي والاجتماعي منذ أن بدأت تلك الإشكالية تحتل مواقع لها في صميم الوعي العربي الاسلامي.

ولعل الدافع من وراء ذلك يعود إلى إدراك المثقف الفلسطيني لحقيقة الصراع الدائر في المنطقة وطبيعته الشمولية المركبة وإحساسه بأن من المتعذر حسمه لصالح الجماهير العربية والاسلامية دون تحقيق قدر من الوحدة والتكاتف بين أبناء الأمة الواحدة. لذلك يرتد الوعي الفلسطيني ولاشعوره الجمعي إلى ضرورة التماسك والترابط ونبذ الفرقة والانقسام لدرء الأخطار المحدقة ومواجهة آثارها والتصدي لها.

من هذا المنطلق أخذ بعض المثقفين الفلسطينيين على عاتقه رفع التناقض الذي شعر به المثقفون بداية من منتصف القرن الحالي بين القوميين الليبراليين العرب والمتدينين المسلمين ولا سيما أن هذا التناقض أدى حسب قول أحد الباحثين "إلى انقسام خطير في وعي الأمة وشخصيتها وأوجد خلافا حقيقيا وعميقا بين تصورات كل من

الطرفين لتاريخ الأمة ومستقبلها بحيث ساد الاعتقاد بأنهما بصدد مباراة صفرية كل انتصار لجانب هو هزيمة للجانب الآخر بالقدر نفسه".

وقد تركزت جهودهم في الدعوة إلى تشكيل إطار فكري موحد يضيق دائرة الخلاف في التصورات السياسية لمستقبل الأمة ونهضتها ويضبط بالتالي تناقضات الحركة السياسية ويحول دون إنفجارها وكان المحور الذي دارت حوله هذه الجهود هي إزالة الحدود والفواصل بين إيمان المواطن وقوميته وتحقيق الانسجام والتعاون بين التيارات المتباينة وذلك بغية تحريك الجماهير ودعم صمودها على خط مواجهات ثلاث : ومقاومة النفس ومقاومة التخلف والسير إلى الأمام. وربما كانت هذه إحدى إشراقات الفكر الفلسطيني المعاصر في تناوله لإشكالية الحداثة.

٣- وأخيرا فقد اتسمت التجربة الفكرية الفلسطينية في بحثها لإشكالية الحداثة مثلما اتسمت به سائر التجارب العربية بالسعي وراء مثال أو نسق قيمي يعطيها صفة التعالي والنظر عن بعد إلى حركية المجتمع الفلطسني وديناميـة علاقاته وتحولاته. ولذلك إفتقرت تياراتها بشكل عام إلى الإطار المتكامل لحل أزمة السياق الاجتماعي نتيجة لتركيزها على الأبعاد النظرية دون غيرها. وحتى ضمن هذا الاطار إننا نفتقد إذا استثنينا محاولات كل من إدوارد سعيد ومنير شفيق وهشام شرابي ، الرؤية الشمولية والمتكاملة في خطوطها العامة ومنهجيتها المميزة.

أثر الثقافة العربية في أدب لويس أراغون

عبد الكريم أبو خشان

Je n'ai plus l'age de dormir
J'écris des rimes d'insomnie
Qui ne dort pas la nuit s'y mire
Signe couché de l'infini

Louis Aragon
Les yeux d'Elsa

ليس من اليسير الحديث عن شاعر بحجم لويس أراغون في عجالة كهذه ، ولـن نقع في خطأ بعض المحاولات العربية التي قدمت هذا الشـاعر مـن زوايـا محـددة (١) ، كما إننا لا نملك أن نستعرض حياة بهذا الحجم الثقافي من التنوع العبقـري والالـتزام الفـذ بقضية الانسان أينما وجد ، وفي أي حقبة يعيش ، إنه من هذه القبيلـة مـن المثقفيـن الـذي تقود. حياة الواحد منهم فكرة بعينها كما يقول أندريه مالرو

" J'appelle intellectuel celui dont une idée oriente la vie" (٢)

كيف إذن يمكن أن نستل خيوطنا مـن هـذا الهـرم مـن الكتـب الـذي يربـو علـى الثمانين دون أن نقع في خطر الجزئية والانتقائية؟ وكيف لنـا أن نزعـم أن عنوانـا كـالذي ارتضيناه لهذه الدراسة يمكن أن يغطي حياة على هذا القدر من الشمول والاتساع؟

لا ، ليست المهمة باليسيرة ، كما أن الأحجام عنها والنكوص توخيا للدقة والاحاطة يورث شعورا بمرارة التخاذل في موضع نرى فيه فضيلة الإقدام رغم قلة الزاد خير من الصمت عن شهادة الحق وتغييب أولي الفضل عن مواضعهم .

إن أول ما قد يتبادر الى ذهن المطلع على الأدب الفرنسي عند الحديث عن تأثير الثقافة العربية في أدب لويس أراغون هو ذلك العمل الكبير الذي استصفى فيه هذا الشاعر خلاصة فلسفته الجمالية والفكرية ، نعني مجنون إلزا Le Fou d'Elsa ، بيد أن هذه القصيدة الملحمة قد جاءت تتويجا لبحث طويل عن قسمات الآخر في ثنايا الذات ، ومحاولة هي في غاية الجرأة لتخليص الصورة العربية الاسلامية مما لحق بها من تشويه منهجي إثر تراكمات مشاعر العداء عبر المتوسط على اختلاف العصور.

ولسنا نعتقد أن المهمة سالفة الذكر قد شكلت وعيا مسبقا لإرادة الكتابة عند الشاعر ، بل ربما جاءت هذه القناعة متأخرة نوعا ما ، وعبر عنها في ثنايا بحثه عن أفق جديد من خلال الخروج ولو مؤقتا ، من الأنا الفردية ذات الرؤية الضيقة للقيم الثقافية المختلفة ، كما أنه ليس من اليسير تحديد البدايات الأولى لعلاقة الشاعر بالثقافة العربية ، بيد أن مجموعة من الاشارات من قبل الشاعر تكشف عن وعي مقارن بين اللغات السامية واللغات الأوروبية ، ثم متابعة متواضعة لدروس في اللغة العربية (٣) سيكون لها أبعد الأثر فيما بعد عند كتابته لقصيدته الملحمة "مجنون إلزا" والتي تأثر فيها بقصة مجنون ليلى ، ثم والتي أعيدت كتابتها على يد الشاعر الفارسي نور الدين عبد الرحمن الجامي (١٤١٤-١٤٩٥) (٤) ، غير أن مفهوم التأثر هنا قد يسيء الى حقيقة العلاقة بين النصوص ، وتحمل كلا منها عبء التواصل مع الآخر دون ان يكون لمثل هذا التواصل أرضية سوية من الواقع.

<u>الحرب وتبلور مفهوم الزمن</u>

الحرب ، دون شك ، قضية كبيرة في حياة الانسان ، أنها تمثل ذروة صراع الأنا مع الآخر ، وهي بذلك تشوه الإنسان وتقلب قيمه ، وتحثه على إسقاط عجزه وأنانيته على النقيض أو الخصم ، لهذا فإن كلاهما يلجأ الى "شيطنة "الآخر وتجسيد كل القيم المقلوبة من خلاله ولكنها ، أي الحرب ، قد يكون لها أثر آخر لدى قلة من الناس ، بل يمكن القول لدى بعض الأفراد ، أنها تجربة حادة لدى ذوي النفوس المرهفة تجعل إحساسهم بالزمن متميزا ، حيث تمنحهم قدرة أكبر على الإحساس الذي يدفع للتفكير على نحو مختلف ، ولقد كان لويس أراغون واحدا من هؤلاء الذين دفعتهم الحرب لمقاومتها بشتى الوسائل ، وأقسم ، كما يروي ذلك في إحدى مقابلاته (٥) أن يرفع صوته في وجه أية حرب تشارك فيها فرنسا ، الأمر الذي حدد موقعه فيما تلا ذلك من مواقف أثناء الحرب العالمية الثانية وحرب الجزائر.

لقد أدرك أراغون بحسه الخاص لحركة التاريخ أن واحدة من هذه الحروب قد غيرت وجه أوروبا الحديث ، تلك هي حرب إسبانيا الكاثوليكية ضد العرب المسلمين في الأندلس ، ورأى في سقوط غرناطة ، آخر معاقل الحضارة الاسلامية هناك ، رمزا للسقوط الحضاري الكبير الذي تردت فيه أوروبا في الحربين الكونيتين ، يعادل أو يزيد على سقوط باريس في أيدي النازية ، بل إن الدارس اليقظ لأدب أراغون يدرك دون كبير عناء تشابك الخيوط بين هذين المحورين الى الحد الذي دفعه لأن يجعل من أحداث هذين السقوطين فضاء زمانيا ومكانيا مشتركا ، وحرك خلاله شخصيات مشتركة كذلك.

ولكن ، وقبل الولوج الى أفق هذا العمل الكبير الذي تمثلت فيه أكثر آراء أراغون وضوحا إزاء الحضارة العربية الاسلامية ، فإنه ينبغي علينا التوقف أمام نمطين من الأسباب التي دفعته لكتابة ملحمته مجنون إلزا ؛ الأول ذو طابع موضوعي أو هو نوع من صراع القيم تثمل أكبر ما تمثل في حرب الريف الجزائري (١٩٢٤-١٩٢٦) ، فلقد ظن أنه قد خرج من جنون الحرب الكونية الأولى الى غير رجعة ، ولكنه سرعان ما فوجىء بهذا الجنون مرة أخرى ، ورأى في فرنسا بطلة هذا الجنون ها هو يروي

ذلك على نحو صريح : "علي أن أعترف بأنني لم أكن لأصدق عودة كهذه الى الحـرب ، لم أصدق جنونا كهذا ، والأدهى أن تكون بلادي هي التي تقوم به ، إن من أكثر الأشـياء التي غيرت مجرى حياتي هي العودة الى هذه الحرب تحديدا ما بين العـامين (١٩٢٤-١٩٢٦) ، حرب الريف التي كان تأثيرها على حياتي حاسما أكثر من أي شيء آخر فـي التاريخ المعاصر" (٦)

ومن هذه الجزائر ذاتها يخرج صوت الجنرال ديجول أثناء الحرب العالميـة الثانيـة منشـدا قصيدة أراغون فـي فرنسـا "أجمـل مـن الدمـوع" Plus belle que les larmes ، ليس غريبا إذن على أراغون بعد ذلك أن يـرى مفهوم الحريـة منتقصـا حيـن يـرى رجـالا مـن فرنسـا يصبغـون أرض الجزائـر بدمـاء أبنائهـا ، لـذا فإنـه بإحيـاء هــذه الحضـارة العربية الاسلامية في نفوس الفرنسيين ووعيهم ، إنما يدفع عن الصـورة الثقافيـة شيئا من غوائل التشويه والاحتقار التي انسحبت عليها بفعل الحرب وظلماتها .

وأمر آخر يلحق بسابقه ويتعلق به ، ذلك هو جهـود بعـض البـاحثين الفرنسـيين المتميزين في الثقافة العربية الاسلامية أمثال مارسيل كوهين Marcel Cohen ولويـس ماسينيون Louis Massignon وجـاك بـيرك Jack Berque وغـيرهم ، أولئـك الذيـن تكيفت نظرة أراغون لهم بذلك الجهد الكبير الذي بذلوه لتقريب هـذه الثقافـة مـن الأذهـان والنفـوس ، وجعلهـا مصـدرا للكتابـة الابداعيـة حتـى لـدى أكـثر الكتـاب انحيـازا للواقعيـة المادية أمثال أراغون نفسه (٧).

بيد أن هنالك نمطا آخر من الأسباب التي دعت أراغون لكتابة مجنون إلزا هـي أقرب الى الأسباب الثانوية ، أو لنقـل التبريريـة التـي تنبـه لهـا إثـر انهماكـه فـي صياغـة الأحداث ، نسوق منها على سبيل المثال لا الحصر بعض النماذج :

غرناطـة يا حبي ... غرناطة يا غرناطي ! Grenade mes amours , Grenade ma Grenade (٨)

شطر من أغنية روسية كتبها الشاعر ميخائيل سفيتلوف ، ولكنه جاء على لسان إلزاتريوليه زوج أراغون وحبيبته ، ها هو أراغون يقول : "لم تكن غرناطة قبل ذلك سوى حنين كغيره ولكنها هنا نهضت من أرض أحلامي على سنى المرأة التي تفوهت بها" (٩) ، كيف لا وغرناطة ، هذا الرمز الكبير للفقد تقع إلى الجنوب قليلا من جنون الشعر لديه ، فهل يمكن أن تصل الى أصقاع روسيا وتدخل عالم الشعر دون أن تطرق بيد حانية على جدران قلبه ؟ أين غرناطي هو من كل هذا؟ وكيف يمكن أن تكون العلاقة بين غرناطة التاريخ وغرناطة الرمز؟ ذلك هو السؤال العجيب الذي تحول الى عمل كبير شمل أربعمائة وخمس وعشرين صفحة.

أغنية أخرى كان لها شأن في هذا المجال ، والأغنية عند الشاعر غيرها عند عامة الناس ، أغنية "ولدت من بيت شعر ، من جملة تائهة" لكي تصنع اللهب :(١٠) "عشية سقوط غرناطة" تلك اللازمة التي تكررت في الأغنية ، بيد أنها ليست أغنية بريئة الى هذا الحد ، إنها أغنية توهم ببساطة الوقوف على الأطلال ، بيد أنها تشتمل على مغالطة تاريخية ، مغالطة كتابة التاريخ بأيدي المنتصرين كما يقول أراغون :

"Un roi vaincu doit être lache et traître quand ce sont les vainqueurs qui écrivent histoire" (١١)

"إن الملك هو دائما جبان وخائن عندما يكتب الغالب التاريخ".

J'ai tout mon temps d'homme passé	لدي كل الوقت كرجل ينتمي للماضي
Sans lendemain dans les fossés	بين الحفر يعيش دون غد
Attendant une aube indécise	ينتظر فجرا لا يجيء
La mort à mes côtés assise	والموت يحف بي من كل جانب
Enfant-roi du palais chassé	أنا الملك الطفل طريد عصره
La veille où Grenade fus prise	غداة سقوط غرناطة (١٢)

في هذه الجملة الأخيرة والتي تتكرركلازمة في نهاية كل مقطع ، يكتشف أراغون خطأ لغويا ، إذ كان من المفروض أن تكون الجملة "عشية اليوم السابق على سقوط غرناطة" :

"Le veille du jour où Grenade fut prise"

ويرى أن هذا الخطأ كان يقف سببا لكتابة ما كتب عن غرناطة ، ونحن لا نرى في هذا بأسا غير أن هذا الخطأ ينطوي ، دون براءة من كاتبه فيكتور لوكونت Victor Leconte، نقول ينطوي على مغالطة ، إنها أغنية تشوه صورة آخر الملوك العرب في الأندلس محمد ابن أبي الحسن بن عبد الله ، وتجعل منه جبانا يرهن أبناءه وأهل بيته من أجل أن يفر بجلده ، فما يكون من أراغون سوى أن يشرع في إعادة قراءة التاريخ دون الاعتماد على مصدر إحادي الرؤية لتجيء هذه الملحمة ذات الطابع الغريب على الأنواع الأدبية؟ فلا هي بالرواية ولا بالقصيدة ، ليست بالشعر الخالص ولا النثر الخالص ، إنها شيء من كل هذا تعيد ترتيب الأشياء وفق رؤية متبلورة عن ثقافة قوم رحلوا وخلفوا وراءهم إرثا حضاريا لا يرحل .

إشكالية الأنواع الأدبية وصيرورة الزمن

يدرك أراغون أنه بصدد كتابة شيء مختلف عن غرناطة ، ولكن هذه الكتابة لا ينبغي لها أن تقع في حرفية الواقع وجموده ، فيستثني الرواية ، ويعلم أن لغة الشعر فيها من المرونة ما يسمح بتغيير الأدوار وتكسير التسلسل الزمني دون إخلال بالموضوع ، بيد أن نفس القصيدة قصير ولا بد لها من هيكلية تمنحها صفة التتابع والتواصل دون الوقوع في رتابة غنائية أو فجاجة الحشو ، فيلتمس شيئا من هذا وذاك يتيح للغة المجازية مزيدا من حرية الانتقال وتستمد من جمالية الاستعارة نوعا من الخلود ، بيد أن هذا الخلود لا يتوقف عند مجرد الاستعارة في مجنون إلزا ، إنه يتجاوز ذلك الى معالجة متميزة لعنصر الزمن الى الحد الذي يجعل منه "أي الزمن" المحك

الرئيسي في الرواية فيغدو "البطل" الذي تتقاطع من حوله الأحداث ، وذلك ، في نظرنا ، يرجع الى الطبيعة المهجنة لهذا العمل الأدبي .. ها هو يتحدث عن هذه القضية بقوله :

"Mais la question du temps telle qu'elle se pose dans Le fou d'Elsa est un peu différente de la question du simple temps telle qu'elle se pose dans mes romans, cela tient à la nature hybride même du Fou d'Elsa qui est à la fois, si on veut, un roman et un poème".

ترجمة : 'إن قضية الزمن كما عالجتها في مجنون إلزا تختلف عن مجرد الفهم البسيط للزمن كما كان شأنها في بقية رواياتي ، فهذا يعود إلى الطبيعة المهجنة لمجنون إلزا ، فهو إذا شئت رواية وقصيدة في الوقت نفسه'. (١٣)

وحين نستقصي مع أراغون هذه المعالجة المختلفة للزمن نجدها أعقد بكثير من تصورنا ، فإذا كان H.G. Wells قد صور الزمن في الرواية بأنه كالطريق "Une sorte de chemin" ، فإن الأحداث في الرواية لا يمكن أن تكون ذات اتجاه واحد ، أي تسير من الماضي نحو المستقبل مرورا بالحاضر ، إن هذا ما يمكن تسميته بالزمن المسطح في الرواية ، الذي يتناول الأحداث الخارجية ليعيد سردها في اتجاه تصاعدي نحو نقطة النهاية ، بيد أن الدراسات النفسية المتطورة منذ نهايات القرن التاسع عشر وحتى اليوم قد اهتمت بالعالم الداخلي للشخصية الإنسانية ، وربطت على نحو جدلي بين أنماط السلوك المختلفة وهذا العالم الداخلي ، الأمر الذي ألجأ كثيرا من كتاب الرواية إلى ما يمكن تسميته بتكسير الزمن ، أو استحضار الماضي في حوصلة اللحظة الراهنة ، والتمعن في ثنايا الذاكرة أو اللاشعور ، على نحو يكشف أو يفسر أو يؤول السلوك الخارجي للشخصية ، الأمر الذي عرف بالإستدعاء Flash Back في حالة الذاكرة ، وبتيار الوعي Stream of Consciousness في حالة اللاشعور.

هذا في حالة الرواية المركبة او التي استفادت من الدراسات النفسية والسوسيولوجية المعاصرة أما الزمن في الشعر فإن له شأنا مختلفا ، إنه زمن مطلق لا تلزمه معايير زمنية ثابتة ، فهو لا يسرد - إلا في حالات خاصة - وإذا فعل ففي إطار مجازي يسهل الخروج منه إلى الغنائية المستقلة أو الحالة المحايدة فيما يخص الزمن.

والسؤال الذي يطرح نفسة الآن هو كيف كان شأن أراغون مع ما أسماه بالنوع المهجن من الأدب بين الرواية والشعر ؟ وكيف ، في هذه الحالة يكون الزمن محورا للأحداث أو بطلا ؟

الواقع أن أراغون يجيب على هذا التساؤلات على نحو فلسفي ، وهي إجابة تحمل في ثناياها كثيرا من معاني الإعجاب والرثاء معا للثقافة العربية ، فهو يذكر بأنه كان قد كتب ما يقارب من مائة صفحة أو يربو من هذه القصيدة الرواية أو هذا الهجين من الأنواع الأدبية كما دعاه ، ولم يكن الأمر ليشكل عليه لأنه كان يكتب عن غرناطة التاريخية وغرناطة الرمز ، ولكنه وجد نفسه فجأة إزاء التعبير عن بعض القضايا التاريجية الخاصة بغرناطة العربية ، فتوقف أمام بعض الإشكالات اللغوية الخاصة باللغة العربية ، وحيث أنه لم يكن يحسن اللغة العربية الفصحى ، فإنه تذكر على الفور بعض خصائص هذه اللغة من خلال بعض الدروس التي كان قد تلقاها قبل ما يقرب من ثلاثين سنة ، وتذكر تحديدا ما أسماه بخلو اللغة العربية من زمن المستقبل ، وهنا يتوقف أراغون ليتساءل ؛ كيف يمكن أن تخلو لغة أمة من هذا الزمن ؟! وهو تساؤل يحمل في ثناياة الرغبة في التأويل الفني أكثر مما يحمل من التفسير اللغوي ، فيعود إلى حجته في هذا الفهم ، وهو كتاب للمستشرق الفرنسي Marcel Cohen بعنوان :
Le système verbal sémiotique et l’expression du temps الأمر الذي هيأ له الشروع في مجموعة من الإستعارات التي تخللت نسيج ذلك الكتاب ، جاعلا الزمن من خلال ذلك ، محورا أساسيا ما أو يمكن التعبير عنه بـ : "دور البطل".

إن العام ١٤٩٢ ميلادي يشكل نقطة افتراق حاسمة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الأوروبية ، إنه عام سقوط غرناطة ، آخر ممالك العرب في الأندلس ، ولكنه أيضا يشكل نقطة انطلاق عبر المحيط لإكتشاف الأمريكيتين ، لذلك فإن هذه الحقيقة التاريخية تسوق أراغون إلى التعبير عن هذه المفارقة من خلال قصة حب غريبة بين قيس الذي دعاه بالنجدي؛ أو ذلك العاشق الذي جن بحبيبته "ليلى" في التراث الثقافي العربي ، وبين "إلزا" وهي شخصية واقعية تتمثل في إلزا تريوليه زوج أراغون نفسه وحبيبته ، ووجه الغرابة في هذا القصة هو أن كلا منهما يمثل الحقبة الزمنية التي يعيش فيها ، وبدلا من أن يكون فعل القص من خلال الذاكرة أو استدعاء الماضي flashback ، فإنه يستدعي المستقبل متمثلا في الحبيبة التي لم تولد بعد ، والتي ستعيش بعد ما يقرب من أربعة قرون ونصف القرن من عصر "مجنونها" قيس ، والذي يمثل في فكره وشعوره أراغون نفسه ، حيث يتقاطع الواقع مع الخيال ، وتختلط أحداث الأيام القليلة التي عاشها أراغون في غرناطة خريف ١٩٢٦ ، وأمضى فيها ثلاثة أيام ، ثم قضى ليلة في مغارة الغجر ، تتقاطع مع الخيال حين يجعل من المجنون بطله يعيش الأيام الأخيرة من سقوط غرناطة ، ويكون شاهدا على سقوط الملك أبي عبد الله ، ولكن الأهم من هذا كله ، أن هذا العاشق المجنون يرى فيما يرى حبيبته عبرالعصور القادمة ويكون شاهدا على ما سيجري من خلل في التاريخ الأوروبي بدءا من رحلة كولومبس إلى أمريكا وانقلاب القيم ، ثم ذلك الحب الساخر عند دون جوان مرورا بمحاكم التفتيش واحتقار المرأة في المجتمعات الأوروبية وانتهاء بالحرب الأهلية الإسبانية وقتل الشاعر الأندلسي فدريكو جارسيالوركا ، وسقوط باريس أثناء الحرب العالمية الثانية ، وما أعقبها من تهديدات الحرب الباردة وحمى التسارع في امتلاك الأسلحة النووية.

إن قضية "الجنون" هنا تشكل فكرة فذه لتجاوز المألوف وهدم أسواره العقلية ، فيأخذ الشاعر في توظيفها ليس في مستواها الشعوري فحسب ، على أهمية ذلك في الإشارة إلى الحب الشرقي وعشق المرأة إلى حد التقديس ، بل يتجاوز ذلك إلى انطاق هذه الشخصية بما لا يملك "العقلاء" أي يجرؤوا على النطق به ، فهو ، أي المجنون ،

يخاطب هذه الحبيبة التي ستعيش بعده بأربعة قرون ونصف ويجعلها إلها له أو خالقا له ، مستغلا في ذلك مقولات بعض المتصوفين العرب الإسلاميين كابن عربي وجلال الدين الرومي.

يثير أراغون هنا إشكالية هامة بالنسبة للزمن وذلك بدءا بالتفريق بين مفهوم الزمن عند كل من الطفل والشيخ (١٤) ، وبين الإنسان والحيوان ، حيث أن المدة الزمنية التي يستغرقها متوسط دورة الحياة عند كل كائن هي التي تحكم إحساسة بالزمن ، لذلك فإن مفهوم الزمن عند المسلمين يختلف بالضرورة عنه عند غيرهم ، كما أن اليوم عند الله سبحانه يعدل ألف سنة بما يعده أهل الأرض ، فهم محكومون بدورة الحياة اليومية الموجودة على هذا الكوكب ، والذي يتحكم فيه نظام شمسي يختص بالحياة على الأرض وحدها.

وتستغرق إشكالية الزمن هذه تفكير أراغون وتستحوذ على جانب كبير من اهتمامه في التعبير، فيضع مجموعة من المفاهيم الخاصة بالزمن على لسان المجنون أو النجدي كما يدعوه أحيانا مصرحا أنها محور اهتمامه وتفكيره وذلك من خلال قصيدة بعنوان "الساعة"

L'horloge :

Vaincre le temps jusque dans lui-même lui donne sens d'un système inverse. Il n'y a pas pour moi d'autre problème.

(١٥) Le fou. p. ١٩٢ ت : إن أقهر الزمن وقانونه وأعطيه معنى بعد قلب نظامه ليس لدي مشكلة غير هذه.

وحين يستفسر خادم المجنون ورفيقه "زيد" عن سر هذه الأبيات وما إذا كان هناك نوعان من الزمن ؛ الأول عرضي يراه من يتخيله دائما في رابعة النهار ، والآخر وقت الناس المألوف ، فيرد عليه المجنون بأن الزمن المكاني يتوافق مع لغة الروم Langage des Roûm ، ومع نظرتهم الأيمانية ، ولكن دورة الحياة الناقصة تتفق مع أهل الإسلام aux gens de l'Islam لأنها تشكل جزءا من الإسلام ذاته ، إنها الإيمان المطلق دون إمكانية التكرار في المستقبل أو العودة إلى الماضي ، ولكن السؤال إجمالا يكمن في معرفة من الذي يكتمل فيه الوقت ، أهو في الله (سبحانه) أو في المرأة ... أي في مخلوقه المكتمل أي الحبيبه. (١٦) Le Fou, p.١٩٣

أما حين يوشك المجنون على الوصول إلى أيامه الأخيرة في مغارة الغجر خارج غرناطة ، فإن زيدا خادمه يسجل ما تفوه به طبيب المجنون الخاص ، وهو يهودي يدعى أبراهام بن ميمون ، حيث يروي أن المجنون في تلك الساعة كان في أقصى حالات الصحو ، ويمتلك قدرة خارقة على تجاوز الزمن الإعتيادي للناس بيد أن علته تكمن في شيخوخة الزمن فيه ، فهو ، أي الزمن ذاته ، قد أصابه المرض ، حيث يصل إحساسه بالزمن إلى أقصى حالات السرعة الأمر الذي يتجاوز طاقة الجسد على الإحتمال ، وهنا تبلغ نظرية الزمن لدى لويس أراغون غايتها ، الذي يشرع في تفسيرها على لسان الطبيب الميموني كما وردت في مذكرات زيد نفسه Journal de Zaid .(١٧) Le Fou, pp. ٣٧١-٣٧٢.

إن من الممكن القول أن غرناطة "التاريخ" هي التي تستحضر عند أراغون غرناطة "الرمز" فتأخذه هذه الأخيرة إلى آفاق الثقافة العربية الإسلامية ، حيث يهيم بها حبا وإعجابا فتشكل لديه رؤية ايجابية لكل ما يتعلق بها إلى حد رجم نقيضها في الأندلس واتهام الأنا الكاثوليكية بالدموية والوحشية في التعامل مع الأعداء ، وحين يدافع ، أراغون ، عن كتابه هذا ، فإنه يرد على من اتهمه بالتصنع وخلط الأنواع الأدبية فيحتج على ذلك بطواعية اللغة العربية لكل الأنواع وأنه لم يفعل أكثر من تقليد أسلوب ولغة

القرآن الكريم في استخدامه "للسجع" (يثبت المصطلح كما هو في العربية) وأن اللغة الفرنسية لا ينبغي لها أن تقل عن العربية في ذلك.

مكانة المرأة بين ثقافتين

إن أحد المحاور الرئيسة التي يقيم أراغون عليها كتابة مجنون إلزا هو قلب الفاهيم الخاصة بمكانة المرأة في المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى ، حيث كانت لا تعدو كونها وسيلة متعة ، إنه يؤكد صلته بشعر التروبا دور الذي كان شائعا في جنوب فرنسا متأثرا فيما يرى بالشعر العذري العربي فيعكس ما أسماه La morale de midinette أخلاق القرية مع La morale des seigneurs أي أخلاق السادة وهي تلك التي تتعالى على المرأة ، ويرى فيما كتب في كتابه عيون إلزا Le yeux d'Elsa محاولة لرد الإعتبار للمرأة وذلك من خلال استعارة تعبير صوفي من محي الدين ابن عربي يقول فيه "إن الإنسان لا يحب إلا من خلقه :

Un être en réalité n'aime personne que son créateur

ولكنه يحور هذه العبارة بحيث تستجيب لرؤيته فيقول :"إن الذي أحبه قد أبدعني" : "Qui j'aime me crée" ، وهو عندما يتغنى بالمرأة في شعره فإنما يفعل ما كان يفعله مجنون ليلى قائلا : Il n'y a pas de différence de la prière et du chant (١٨)

لا شك أن اكتشاف المرأة في الظروف التي كتب فيها أراغون كتابه مجنون إلزا ينطوي على أكثر من دلالة ، بيد أن أهم هذه الدلالات هي مقاومة الحرب ، فإذا كان قد خرج من خنادق الحرب العالمية الأولى ليبحث عن أفق جديد في السوريالية وتعلم اللغة العربية ، ثم انضمامه إلى صفوف الماركسيين ، فإنه في كل هذا كان يبحث عن مخرج من مأزق الإنسانية المزمن –الحرب– إنها الجاهلية الإنسانية المتواصلة والتي

يحاول الشعر أن يقاومها ، ومن أجل هذا فإن أراغون يتجاوز مجرد ذكر اسـم الحـرب ، إنه يسحب بذكاء حرف الراء الذي توسط حروفها وشوه بذلك وجه الإنسانية.

المراجع

١- باستثناء الجهد الكبير للإستاذ سامي الجندي في ترجمته "مجنون إلزا" والتي يصعب على القارىء العربي -في نظرنا- فهمها دون تقديم أدب أراغون على نحو مستفيض ، فإننا نشير إلى محاولة من قبل الشاعر عبد الوهاب البياتي في كتيب صغير بعنوان (أراغون ، دراسة في قصائد مختارة) نشر دار ابن خلدون ، بيروت ١٢٧ صفحة ١٩٨٠ ، كما أن الباحثة سامية أحمد أسعد كانت قد قدمت الشاعر في دراسة مقارنة بعنوان : "قراءة في مجنون إلزا - مجلة فصول ، المجلد الثالث ، العدد الثالث إبريل ، مايو ، يونيه ١٩٨٣ ، ص ١٦٣-١٧١".

ونحن في هذا الإطار نجد من الضروري تقديم حياة الشاعر في سطور :

- ولد لويس أراغون Louis Aragon في باريس، وقد رفض والده الإعتراف به ، وعاش مع أمه سنوات طويله على اعتبار أنه أخوها.

- دخل كلية الطب ولكنه لم يكمل دراسته فيها ، ثم شارك مرغما في الحرب العالمية الأولى وذلك كمساعد طبيب ١٩١٧-١٩١٨.

- شارك في صياغة الإتجاه الدادي "Dadisme" في الأدب ، ثم تبلورت لديه رؤية رمزية في الأدب بعد لقائه بالشاعر أندريه بريتون André Bréton.

- سافر عام ١٩٣٠ إلى الإتحاد السوفيتي حيث قاطع -إثر ذلك- الإتجاه السوريالي.

- أسس مع مجموعة من المثقفين الفرنسيين أول خلية ثقافية لمقاومة الإحتلال النازي لفرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية ، وقد اهتم في هذه الفترة بكتابة شعره على أنماط شعبية تنتمي إلى جنوب فرنسا وتستمد ايقاعاتها وجمالياتها من شعر التروبادور الذي كان شائعا في هذا الإقليم المجاور لإسبانيا ، وقد كان تمجيد المرأة من المظاهر المخالفة لقيم الأدب في تلك الفترة ، وقد كتب أشعاره لإلزا 'Elsa' زوجه ، ولكنه ربما تجاوزها إلى فرنسا على نحو مجازي.

- نشر روايته الشعرية مجنون إلزا Le Fou d'Elsa عام ١٩٦٣.

- ١٩٧٠ توفيت زوجه إلزا تريوليسه.

- ١٩٨٢ توفي أراغون في باريس ودفن فيها.

- Micheline Tison-Braun , Ce monstre incomparable, Malraux ou l'énigme du moi, éd. Armand Colin, Paris, ١٩٨٣, P. ٩٣.

- Aragon, Entretiens avec Francis Crémieux, éd. Gallimard, Paris ١٩٦٤, P. ٧٦.

٤- هو نور الدين عبد الرحمن ، ولد في "جام" بايران عام ١٤١٤م وكان من الشعراء البارزين وله سبع مثنويات قصصية ، وتوفي عام ١٤٩٢م. أنظر المنجد في اللغة والإعلام – دار المشرق ، بيروت ١٩٧٣ ص ٢٠٧.
وانظر : Le Fou d'Elsa, éd. Gallimard ١٩٦٣, P. ٤٣٤.

٦- المصدر السابق. وفيه يقول بالحرف :

"Il me faut confesser que je ne croyais pas au retour de la guerre. Je ne croyais pas à une pareille folie, en tout cas du fait de mon propre pays, et l'une des choses qui ont changé le sens de ma vie, cela a été précisément d'assister un beau jour au retour de la guerre, dans les années ٢٤ a ٢٦, lors de la guerre du Rif, laquelle a eu sur moi une influence autrement déterminante que bien des faits de l'histoire contemporaine".

٧- Aragon – مقابلات ص ٣٣.

٨- Le fou d'Elsa ص ١٥.

٩- المصدر نفسه ص ١٥

١٠- المصدر نفسه ص ١٧

١١- المصدر نفسه ص ١٣

١٢- المصدر نفسه س ١٧

١٣- Aragon – مقابلات ص ٧٥.

١٤- Le Fou d’Elsa ص ٣٧١.

١٥- المصدر نفسه ص ١٩٢.

١٦- المصدر نفسه ص ١٩٣.

١٧- المصدر نفسه ص ٣٧١ ، ٣٧٢.

١٨- Aragon – مقابلات ص ٦٢.

١٩- المصدر نفسه ص ٢٧١ ، ٣٧٢.

"Nommer la guerre c'était lui faire de la réclame, la haute idée que je me faisais de la force poétique de la réclame avait pour conséquence que je ne nommais pas la guerre".

ثقافة الهيمنة والتمييز من خلال النص السيكولوجي

يوسف أبو سمرة

في أثناء إحدى التظاهرات ضد الاستيطان في منطقة الخضر ، التقيت صدفة أحد قناصل الدول الغربية. وقد حاول خلال حديثنا أن يبرر موقف حكومته المتفرج والعاجز منذ ١٩٦٧ عن اتخاذ أي خطوة لتنفيذ واحترام قرارات الأمم المتحدة حتى تلك التي اقترحتها حكومته – عندما تتعلق باسرائيل قائلا: إنكم (الفلسطينيون) لا تزودونا بمعلومات وأرقام دقيقة عن الاستيطان ثم إنكم مقصرون إعلاميا عن توصيل صوتكم للناخب الأوروبي وإقناعه بعدالة قضيتكم – لكي يضغط بدوره على حكومته ويعمل على تغييرها أو تغيير سياستها. لكنه في نهاية حديثنا توقف عن تبرير سياسة حكومته قائلا : أنت تعرف أن القانون الدولي يتكون من ١٪ حق و٩٩٪ قوة .

من الواضح أن الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية ، وحتى قبل سقوط الاتحاد السوفييتي ، تخطط وتسير نحو جر العالم الى الخضوع المتزايد لحكم القانون ، لكنه القانون الذي تشرعه هي. يجد المفكر إدوارد سعيد وبشكل مدهش وجه المناظره بين تعريف شيشرون للامبراطورية الرومانية المبكرة وتعريف أمريكا لدورها العالمي : الامبراطورية هي البقعة التي تمارس روما عليها الحق الشرعي لفرض القانون ، أي قانون روما. وفي هذه الأيام تمارس أمريكا الدور الذي نصبت نفسها للقيام به بجعل قانونها يهيمن على العالم كله (Said , ١٩٩٣).

إذن ، هناك علاقة شبه طردية بين القوة والهيمنة من ناحية ، والمعرفة من ناحية أخرى. أي أنه كلما زادت معرفة وثقافة الفرد فإن ذلك يؤدي غالبا الى زيادة سلطته وهيمنته ، وهذا ينطبق أيضا على الجماعات والدول.

السؤال الذي يطرح نفسه الآن ، كيف يتحول الفكر الى سلطة ؟ وما هو دور المفكر ؟ هل هو جزء من ثقافة السلطة ؟ ثقافة النخبة الحاكمة أم هو الوعي النقدي ؟

أهم المحاولات للإجابة على هذه التساؤلات جاءت من قبل تلك الأقلية من المثقفين الذين شكلوا الوعي النقدي لشعوب العالم المضطهده ، أمثال (سعيد ، ١٩٨٤) و (لكليرك ، ١٩٩٠) و (تشومسكي ، ١٩٩٢) و (فانون ، ١٩٧٢) و (Mannoni , ١٩٨٤). حيث يؤكد هؤلاء المفكرون على اختلاف تخصصاتهم ، في الرواية والأدب العالمي والانثروبولوجيا وعلم النفس ، على الدور الذي لعبه الاستشراق بعامة والاستشراق الفرنسي والانجليزي بخاصة في خدمة الحركة والأيديولوجيا الاستعمارية.

وتشير هذه المؤلفات الى أن البنية الفكرية للاستشراق (باستثناء بعض الأعمال والمؤلفات) قامت على دراسة حالات فردية وجماعات منعزلة ونصوص عامة ، وذلك ضمن ظروف سياسية وعلاقات اجتماعية – اقتصادية – ثقافية غير متكافئة حكمتها علاقات عنصرية من الرجل الأبيض تجاه الآخر ، وقوامها أن الآخر جنس تابع ذو مكانة دونية ، وهذه كانت بمثابة حقيقة ثابتة في أوساط الموظفين الاستعماريين ، سواء كان ذلك في الهند أو مصر أو الجزائر أو فلسطين.

هذه العلاقة غير المتكافئة ، وهذه النظرة المهيمنة التي نظر لها جيش كبير من المستشرقين عمل على إعادة صياغة العقل العربي والإفريقي أقيمت على وصف مزاجي للمستشرق وانطباعاته عن رحلة قام بها أو جماعة أقام بينها عدة أيام أو عدة أسابيع وتمت صياغة شخصية هذه الجماعة وتفسير عاداتها وتقاليدها بناء على واقعه المجتمعي وحالته النفسية ، دون التحقق من الحقيقة التاريخية والواقع المعيشي فعلا.

لقد أسقطت أوروبا مصاعبها ومشاكلها النفسية Projection على الشعوب الإفريقية والآسيوية (Mannoni , ١٩٨٤) ممثلة بحركة الاستشراق التي ما زال ينظر

إليها ويدافع عنها بالكثير من الكتابات . وهناك مستشرقون جدد ساروا في نفس الاتجاه القديم وما زالوا يمارسوا آلية الإسقاط Projection للدفاع عن الذات Self أمثال (Pattai , ١٩٧٧) و (Lewis , ١٩٨٥) و (Laffin , ١٩٧٥) . وهم معروفون بنزعتهم نحو تشويه كل ما هو عربي وإسلامي وإبراز كل ما هو غربي ويهودي ، وذلك بهدف تمجيد الثقافة الاستعمارية التي تحمل في طياتها الحضارة للشعوب البربرية والبدائية ، هذه الشعوب التي لا تفهم على حد تعبيرهم إلا لغة العنف والقوة والتي لا تستحق إلا أن تحكم من قبل الرجل الأبيض. وكنتيجة لهذه العلاقة غير المتكافئة بين ثقافة المستعمر والمستعمر حصلت عملية التثقف من الخارج Acculturation (الجراد ، ١٩٩٣) والتي كانت غالبا في صالح الثقافة الاستعمارية وهناك وجهتا نظر في تحليل ماهية الثقافة هذه:

أولا : <u>مدرسة التبعية الثقافية</u> : حيث ترى الدكتورة عواطف عبد الرحمن أنها تتكون من عدة عناصر :

١- الجانب الفكري : المبني على التأقلم مع واقع التبعية والذي تكرسه الطبقة الحاكمة بثقافتها وأيديولوجيتها الخاصة.

٢- الجانب السلوكي للتبعية الثقافية والمتمثل في نشر النزعة الاستهلاكية الترفيهية والتي تؤدي الى زيادة استيراد السلع المصنعة من الدول الرأسمالية.

٣- الجانب العلاقاتي والاجتماعي للتبعية والمتجسد في تسخير المؤسسات الرسمية الحاكمة لنشر مثل هذه الثقافة الاستهلاكية.

٤- العنصر التقني الخارجي والذي يعني تعاون الشركات الاحتكارية المتحكمة في مصادر المعلومات والأنباء ومراكز التعليم مع الطبقات الحاكمة المحلية في نشر ثقافة رأسمالية تجارية وتغريبية (عبد الله ، ١٩٨٦).

ثانيا : <u>مدرسة شيلر</u> : التي تركز على مفهوم الامبريالية الثقافية Cultural Imperialism فهي تدرس نشاطات الاحتكارات الدولية وتغلغلها في مجالات

الإعلام والثقافة وتحكم دول المركز في مصادر المعلومات والتقنية ، وكيف تعمل على إحلال الفكر الرأسمالي التنموي والاستهلاكي محل الثقافة الوطنية في دول الأطراف (عبد الله ، ١٩٨٦) نستنتج من ذلك أن مختلف العلوم والتخصصات خدمت مباشرة أو غير مباشرة الاستعمار الثقافي. وأن غالبية المثقفين كانوا (ولا يزالون) جزءا من السلطة باستثناء القلة ، وبغض النظر عن تخصصاتهم. فالدراسات والعلوم الانسانية مثل: التاريخ والانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس كان ولا يزال لها دورها الهام في التمهيد لخلق واقع جديد وتهيئة الأفراد والجماعات لقبول مثل هذا الواقع ففي ألمانيا ، خلال الحرب العالمية الثانية كان أول ما قام به هتلر هو تغيير مناهج التاريخ في المدارس الألمانية والاهتمام بتخصص علم النفس الصناعي وعلمائه على حساب مجالات علم النفس الأخرى. كذلك في الأراضي الفلسطينية المحتلة فإن كتب التاريخ والجغرافيا هي أكثر الكتب التي عملت بها يد الاحتلال حذفا وتعديلا ، وذلك بعد عدة أشهر من حرب ١٩٦٧ ، بالإضافة الى إبعاد عدة آلاف من المثقفين.

ومع ذلك فإن شروط فرض الهيمنة الثقافية تبقى مرهونة في رأينا بالظرف التاريخي والسياسي وكأنها تبقى في مرحلة الكمون تنتظر الفرصة المواتية للتعبير عما تحمله من مبادىء وأفكار. فهناك العديد من النظريات السلوكية والمبادىء النفسية التي ازدهرت في فترة ما ، ثم عادت فانحسرت لفترة قد تطول أو تقصر لكنها ما تلبث أن انتشرت من جديد بعد أن يتم تهيئة النفس والعقل والقبول واقع سياسي واجتماعي وثقافي جديد.

وكما رأينا مؤخرا ، فما لبثت الامبراطورية السوفييتية أن تسقط حتى ظهرت الدعوة من جديد في الولايات المتحدة. وبعض المحافل في أوروبا الغربية الى المطالبة بعودة الاستعمار لفرض النظام في بقاع العالم المختلفة والحد من الفوضى والفقر والظلم الاجتماعي. ألم يكن العالم أكثر استتبابا واستقرارا عندما كان الاستعمار مهيمنا على

قارات العالم وشعوبها ؟ يتساءل ويجيب بالايجاب المؤرخ الأمريكي بول جونسون في مقالة نشرت في أمريكا وفرنسا في نفس الوقت يقول فيها "لو كان الاستعمار موجودا لما نشبت هناك أزمة في يوغسلافيا أو روندا أو الصومال ، إن الاستعمار لم يكن كله استغلالا اقتصاديا للبلدان المتخلفة لكنه كان إرادة من أجل توصيلها تدريجيا الى الاستقلال" (Johnson , ١٩٩٤) .

وهكذا فإن أخصائيي الدراسات الانسانية بعامة وعلم النفس بخاصة ساهموا في تضليل وعي الشعوب وتلقينهم معلومات تبدو للوهلة الأولى أنها في صالحهم لكنها تصب في النهاية ضد مصلحتهم الحقيقية. ذلك أن المعلومات والصور وكيفية إدراكنا لها لا تحدد معتقداتنا ومواقفنا فحسب بل وتحدد سلوكنا واتجاهاتنا في النهاية. من هذا المنطلق فإن علم النفس كغيره من العلماء هو ابن عصره ، فهو مرآة تعكس الظروف التاريخية والاجتماعية والنفسية التي عاشها. فعلم اجتماع الاستعمار كان هدفه السيطرة على الدوام وكل مقولاته حول لقاء الثقافات ما هي إلا تبرير الفساد الذي يحدثه ، كذلك بالنسبة لموقع علماء الانثروبولوجيا الذي كان غالبا في قلب الحركة الاستعمارية (ليكليرك ، ١٩٩٠) . وبما أن موضوع علم النفس هو دراسة السلوك دراسة موضوعية فالمعرفة به لا تؤدي فقط الى فرض السلطة على الأفراد والجماعات ، بل ترينا كيف تتحول المعرفة الى وسيلة لتضليل عقول البشر Manipulation ؟ وكيف تحولت نظريات التعلم السلوكية الواسعة التطبيق في المجتمع الأمريكي للتأثير على اختيارات الناس واتجاهاتهم؟ وكيف استغلت مبادىء صياغة السلوك عن طريق الخداع والتمويه والتلاعب وحشو دماغ الناس بمثيرات معينة بهدف استدراجها لاستجابات متوقعة من قبل السلطة ؟ وكيف يصوت الناس في النهاية بأسلوب "ديموقراطي" ويعلنون تأييدهم الشعبي لنظام اجتماعي لا يخدم في المدى البعيد مصالحهم الحقيقية ؟ لقد قامت الحركة الاستعمارية بتضليل الأغلبية البيضاء وقمع الشعوب الملونة لصالح النخبة الحاكمة التي استعملت وما زالت تستعمل الكثير من الأساطير والأفكار البدائية والبسيطة بالإضافة الى نظريات تعديل

السلوك الحديثة والتي في مجموعها تفسر وتبرر الشروط السائدة للوجود بل وتضفي عليه طابعا خلابا (شيلر ،١٩٨٦) .

إن عملية تضليل الوعي للشعوب لم تنجح إلا بعد أن تم الغزو الثقافي لعقول ونفسيات الشعوب المضطهدة ، وفرضت عليها بالقوة أحيانا وبالخديعة أحيانا مبادىء وقوانين شبه أسطورية تقف وراء عملية تسلل ثقافة النخبة الحاكمة الى عقول شعوبها ومن ثم الى بقاع العالم حيث أصبحت في موقع الثقافة المهيمنة.

وهكذا فإن رموز الثقافة الغربية والأمريكية بخاصة من علوم وصناعة وتقنية ولغة وأزياء ووسائل الاعلام ... الخ تحولت من مفهوم المثاقفة والتفاعل الحضاري والانساني بين الأمم والشعوب إلى واقع المواجهة والسيطرة من قبل الحضارة الغربية على اعتبار أنها الأقوى علميا وتقنيا وعسكريا واقتصاديا.

إن ما يسمى اليوم بالتعاون والتبادل الثقافي يتم من خلال محاولات منظمة للاستيعاب والهضم وأخيرا التدمير والإفناء. وهو غطاء للغزو الثقافي الذي يجري اليوم تحت عنوان الحوار بين الحضارات وضرورات التحديث والعصرنة في ما يطلق عليه اسم "النظام العالمي الجديد" ، فالغزو يعني باختصار تهميش ثقافة أمة من الأمم وحلول ثقافة أمة أخرى محلها إنه الهيمنة الثقافية بكل صورها ومظاهرها الصريحة والمموهة (الجراد ، ١٩٩٣) .

سنعرض فيما يلي بعضا لهذه النظريات والدراسات النفسية التي تؤكد وجود مثل هذه العلاقة بين تاريخ النخبة الحاكمة ونوعية إفرازاتها الثقافية من ناحية وأثرها على سلوك الفرد والجماعة :

أولا : <u>طبيعة الذكاء الانساني</u> : هناك جدل قديم وشبه دائم في علم النفس حول موضوع الذكاء الانساني بين أنصار الوراثة والبيئة ففي نهاية القرن التاسع

عشر وبداية القرن العشرين. كـان الاتجـاه السـائد هـو أن الوراثـة تحـدد سلوك الفـرد وأن الذكـاء تحـدده الوراثـة. لكـن هـذا الاتجـاه انحسـر مـع ثـورة أكتوبـر ١٩١٤ في روسيا حيث زاد أنصـار الاتجـاه القـائل بـأن البيئـة ممثلـة بـالظروف الاجتماعية والاقتصادية والأسرية تلعب دورا يفوق دور الوراثـة فـي تحـدي نسبة الذكاء. وها نحن اليوم وبعد أفول الامبراطوريـة الروسية بعدة سنوات وظهور الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة نشـهد هيمنـة متجددة لنظريـات الفكـر الغربـي بعامـة والفكـر الأمريكـي بخاصـة. ففـي موضـوع أصـل الذكـاء ظهر مؤخرا كتـاب "منحنـى الجـرس The bell curve" الـذي يعـرض نتـائج دراسات (Murray & Herrenstein) واللذان يدافعان عن وجهة النظر القائلـة بأن "الذكاء قدر" تحدده الجينات أي العرق الذي ينتمي إليه ، وأن دور العوامـل البيئيـة محـدود. فهـم يعلنـون أن السـود كمجموعـة أقـل ذكـاء مـن البيـض فـي المجتمع الأمريكي (Morgenthau, ١٩٩٤).

فلـو أخذنـا بعـض الدراسـات فـي هـذا.المجـال وربطناهـا بـالظروف التاريخيـة والثقافية التي ظـهر فيها أصحـاب هـذه الدراسـات لتـأكد مـا ذكرنـاه فـي البدايـة عن تلـك العلاقة بين ثقافة السلطة ونوع المعرفة :

ففي ١٨٥٩ ذكر داروين في كتابه "اصل الأنواع" أن الذكـاء يحـدده غالبـا عـامل الوراثة.

وفي ١٩٣٦ ركزت دراسات بياجيه على أن مكونات الذكاء وراثية وبيئية.

وفـي ١٩٩٠ أثبتـت دراسـة التوائـم فـي جامعـة Minnesota أن صفاتنـا السيكولوجية ومنها الذكاء تتأثر بالعوامل الوراثية أكثر من غيرها.

أما بالنسبة لذكاء اليهود وتفوقهم على غيرهم من الشعوب فقد أشار (Pattai ,١٩٧٧) إلى أن نسبة ذكاء الأطفال اليهود كانت أعلى مقارنة بالأطفال الآخرين في اختبارات الذكاء. وأعاد ذلك لأسباب وراثية لكنه أشار الى أهمية دور الأسرة والتربية اليهودية. والى أهمية أن البيت اليهودي يلعب دورا هاما حسب الدراسات التي أجريت في اسرائيل حيث أظهرت النتائج أن الأطفال اليهود من أصل شرقي / عربي كانت نتائجهم في اختبارات الذكاء والاختبارات التحصيلية أقل من مستوى رفاقهم اليهود القادمون من المجتمعات الغربية .

ثانيا : <u>النظرة العنصرية للعرق البشري</u> : نجد في كتب علم النفس الغربية عامة تحيزا إن لم يكن تمييزا عند الحديث عن الشعوب وتصنيفها الى شعوب بدائية وشعوب حضارية وكأن ثقافة أو حضارة شعب ما هي أهم وأنقى وأرقى من ثقافة شعب آخر.

فالصورة التي يقدم بها العربي والفلسطيني خاصة عند الحديث عن الصراع الفلسطيني – الاسرائيلي خير دليل على هذا التمييز. يكاد لا يخلو كتاب في علم النفس من الحديث عن آلام اليهود وعذاباتهم خلال الحرب العالمية الثانية مع عدم التطرق الى عذابات الشعوب الأخرى أثناء هذه الحرب وبعدها. صحيح أن هناك بعض الكتب في علم النفس الاجتماعي بدأت منذ الثمانينات تشير ولو باقتضاب عن موضوع ضحايا الحروب المحلية والأهلية وقضايا اللاجئين ومحنة الفلسطينيين لكن التفصيل في الموضوع بالاضافة الى مرافقة النص بعدد من الصور بقي حكرا على عذاب اليهودي. بالمقابل فإن الاشارة التفصيلية الوحيدة والمرفقة بالصور حول الفلسطينيين ظهرت في بعض كتب علم النفس الأمريكية حول سرحان بشاره وذلك كمثال على الشخصية السيكوباتية (Coleman , ١٩٧٦).

من ناحية أخرى ، ورغم كل المساهمات التي قدمها فرويد ونظريته في التحليل النفسي لعلم النفس ، إلا أن هذه النظرية نظرت الى المرأة نظرة فيها تمييز ودونيه على أساس أنها تابعة جنسيا ونفسيا للرجل. إن النظرة المتأرجحة بين الحرية والاستغلال لقضية المرأة تمثل أيضا انعكاسا للثقافة السائدة في مجتمع ما في فترة ما .

ثالثا : تمجيد دور الفرد ومقولة غياب الصراع الاجتماعي :

تروج ثقافة الهيمنة أيضا مقولة أن الحرية تعني الفردية وأن الفرد والملكية الخاصة وحقوق الفرد أهم من الجماعة. فالصراع هو مسألة فردية ولا توجد له جذور اجتماعية. فالصراع بين النخبة الحاكمة والأقليات لا علاقة له بالواقع الاجتماعي إذ ليس هناك ما يسمى ظلما اجتماعيا بل هو نزاع بين أفراد على الملكية أو على السلطة. وقد نظر لهذه المقولة في القرن التاسع عشر Gustave le Bon عالم النفس الاجتماعي الفرنسي الذي قال باحتقار التجمعات البشرية ووصفها بالغوغائية (Chaplin ، ١٩٧٩) ، إننا نرى اليوم تطبيقا لطابع الخصوصية والملكية يفوق كل اعتبار اجتماعي أو إنساني في مجالات الحياة في أمريكا. حتى سياسة الاستيطان والاحتلال الاسرائيلي في الأراضي الفلسطينية المحتلة فسرت على أنها أموال خاصة لبناء بيوت خاصة أو كما فسر رابين رئيس الوزراء الاسرائيلي بأن نمو المستوطنات هو نمو طبيعي.

رابعا : ثبات الطبيعة الانسانية : تؤثر النظرة التي يتبناها الناس للطبيعة الانسانية في الطريقة التي يتصرفون بها. فالسلوك الانساني لا ينفصل عن النظريات التي حاولت تفسيره وصياغته فنحن عندما نتوقع سلوك ما لإنسان ما في موقف ما فإن ذلك يعني أن الأفكار التي نتبناها عنه تؤثر في سلوكنا نحوه وتحدد ما يتوقعه كل إنسان من الآخر ، فالايمان أو الاعتقاد بشيء ما يساعد على تشكيل الواقع العقلي. خذ مثلا نظريات علم النفس التي تؤكد على الجانب

العدواني في السلوك الانساني من جهة وضعف الطبيعة الانسانية من جهة أخرى تعمل الوسائل الاعلامية والثقافية بكثير من الجهد والفكر على نشر هذه الفكرة وهي عدم قابلية الطبيعة الانسانية للتغيير ، ناهيك عن التطبيق العنصري لهذه الفكرة.

أما نصيبنا نحن العرب من هذه النظريات العنصرية والبدائية والمشوهة للطبيعة الانسانية فهو عند رفائيل باتاي (Pattai , ١٩٨٣) الذي يربط بين نظريات علم النفس مثل نظرية الغرائز والتحليل النفسي في نظرتها التقليدية : الى ثبات سلوك الانسان وأصوله الفطرية واستنتاجاته حول جمود الفكر العربي وتخلفه وخوفه من تقدم الغرب العلمي والتكنولوجي كذلك عند جون لافن (Laffin , ١٩٧٥) الذي يقدم الشخصية العربية على أنها خير مثال للتناقض فهي عظيمة في كرمها ووحشية في قسوتها ، ويقول لافن أن مراجعه عن الشخصية العربية جاءت من مصادر موثوقة درست الشخصية العربية وهي الباحثون والمستشرقون في الجامعات الاسرائيلية اللذين لا يعرف أو يفهم العرب أكثر منهم !!

بالمقابل فإننا نلاحظ أن ثقافة السلطة في المجتمعات الغربية تحاول نشر وتطبيق معاكس لهذا المفهوم بالنسبة لأفرادها. فهي توصي لجماهيرها بأن حكومتها المختلفة تؤمن لها التعليم والصحة والاعلام بطريقة بعيدة عن معترك المصالح الاجتماعية المتصارعة ، وفي نفس الوقت تبرر حالات الفساد والسرقة والاحتيال في أجهزة الدولة بأن مردها الضعف الانساني وليس الطبيعة العدوانية.

إن الخطورة في استمرار وجود مثل هذه النظريات والتحليلات للطبيعة الانسانية والقول بعدم قابليتها للتغير هو في رأينا غير صحيح ذلك ان التطور أمر طبيعيا. لكن الترويج لمثل هذه الأفكار حول جمود الطبيعة الانسانية يبقي المجال مفتوحا أمام علماء الوراثة والبيولوجيا لإعادة تشكيل البنية الوراثية للانسان واللعب في الجينات

خدمة لحضارة أمريكية تقنية – سبرانية ستؤدي الى خلل في التوازن البيئي والوراثي الطبيعي وهلاك الانسان لمصلحة الأقلية المتسلطة (شيلر ،١٩٨٦).

خامسا: مقولة عجز اللغة الأم لدى الشعوب المستعمرة من مجاراة التقدم العلمي والتطور الحضاري حيث جرى فرض اللغة الانجليزية والفرنسية والاسبانية في غالبية المستعمرات في آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية مما أدى الى اختفاء اللغات الأصلية لكثير من الشعوب. فمن وجهة النظر النفسية فإن اللغة لا تشكل إنجازا حضاريا فحسب ، بل هي أساس الوجود الانساني. فبدونها لا يستطيع الفرد أن يعبر عن دوافعه وانفعالاته ، وأن يجد في نفس الوقت خصائص مميزة له ومشتركة مع جماعته ، إلا عن طريق لغة تفاهم خاصة تجمعه مع بني قومه. فلولا احتماء شعوب المغرب العربي بالثقافة الشعبية الراسخة ولغة القرآن والدين لقادهم وضعهم كمستعمرين الى اختفاء اللغة العربية في المغرب العربي. ولعلنا هنا عشنا ظاهرة من هذا النوع عندما أغلقت سلطات الاحتلال المدارس والجامعات في الأراضي الفلسطينية المحتلة خلال أعوام ١٩٨٨-١٩٩٢ ، حيث لوحظ زيادة في تردد الناس على المساجد وقراءة القرآن للحفاظ على اللغة والتي هي المقدمة الأساسية للحفاظ على الدين والهوية والثقافة الأصلية.

سادسا: <u>**مقولة التعددية الاعلامية والثقافية**</u> : إن العدد الهائل من الكتب الجديدة والجرائد والمجلات اليومية والأسبوعية وبرامج التلفزيون وقنواته العديدة والبث المستمر يوحي للوهلة الأولى بأن هناك حرية وتعددية إعلامية وما عليك إلا أن تحسن الاختيار لتصنع نفسك بنفسك ، لكن المحتوى الثقافي لهذا السيل الثقافي والاعلامي ليس بريئا. حقيقة الأمر ، هي أنه باستثناء قطاع صغير جدا من السكان يحسن الانتقاء ويعرف ما الذي يشاهده ، لكن المشاهد العادي والبسيط محاصر بمعلومات معينة دون أن يعي ذلك ودون أن يعي أن الانتاج

الثقافي والاعلامي يتطابق ماديا وأيدولوجيا مع أصحاب الملكية الخاصة لوسائل الاتصال (شيلر ، ١٩٨٦) .

ويرى شيلر أن هناك طريقتين أو أسلوبين يتم من خلالهما تشكيل الوعي ، والملاحظ أنهما تطبيقان معاكسان لعملية الادراك الطبيعية لدى الانسان بهدف توصيل الانسان إلى إدراك مشوه للحقائق يعمل على الفصل بين النفس والفكر وبين الذكاء وأنسنته وهذان الطريقتان هما :

الأولى: تجزئة المعلومات Fragmentation :

حيث تقوم أجهزة الثقافة والاعلام بإدخال محتوى الأساطير سابقة الذكر على نحو غير محسوس في الوعي الشعبي. وينعكس ذلك في آلية نشر المعلومات في المجتمعات الغربية كجزيئات ، أي التأكيد على النظرة التي تحصر المشكلات في زوايا معينة بدلا من رؤيتها ككل لاحظ مثلا طريقة تقديم البرامج التلفزيونية من نشرات الأخبار الى برامج المعلومات والثقافات والى الاعلام كم مرة تقطع من أجل الاعلانات حتى برامج الأطفال التربوية لا تسلم من ذلك وتأتي على شكل مسلسلات متقطعة. وكل ذلك يؤدي الى عدم الفهم والجهل وفتور الشعور واللامبالاه عند أغلب الناس ، لأن مواضيع هامة نوقشت بطريقة مسلوقة ومعزولة عن المجتمع فتبدو وكأنها بدون ترابط داخلي حيث يعطل الاعلان القدرة على التركيز ، وتحول المادة الاعلامية الى مادة خفيفة ومبتذلة.

الثانية: فورية المتابعة الاعلامية Immediacy of Information :

أتاح التقدم التقني لوسائل الاعلام إمكانية ما يسمى بالبث المباشر للأحداث من مواقعها فما أن تحدث حادثة حتى يقبل العشرات من الصحفيين مسلحين بآلات التصوير ويبدأ المعلقون في الحال بتحليل الخبر قبل استيعاب المشاهد أو المستمع له. حتى قبل استيعابهم هم له. وهكذا وبدافع من التنافس ينشأ جو هستيري محموم بعيد تماما عن المعقولية. يؤدي الى النفخ في أهمية الموضوع وبعد انتهاء عرض الموضوع تأتي

الخطوة التالية وهي إفراغه من أية أهمية. فالمتابع لحلقات مسلسل السلام في منطقتنا من خلال البث المباشر من واشنطن ووادي عربه وأوسلو ...الخ كان يقضي وقتا ممتعا أمام الشاشة الصغيرة وكأنه يشاهد استعراضا سياسيا (Political Show) ، ولكنه مع نهاية البث كان يخرج بلا شيء وبعد عدة أسابيع أو أشهر كان يلاحظ أن الواقع أكثر سوادا. الاعلام في هذه الحالة بدلا من التركيز على الادراك وبلورة المعنى نجده يقر لاشعوريا بعدم القدرة على التعامل مع موجات الأحداث المتلاحقة التي تظل تطرق بإلحاح وعي المرء حتى تفرغه من محتواه (شيلر، ١٩٨٦).

إذن تلعب تقنية الاعلام دورا رئيسيا في مشروع نشر ثقافة الهيمنة وتزداد معاناتنا في دول شرق وجنوب البحر المتوسط من تقنية وسائل الثقافة والاعلام لعدة عوامل منها :

١- قربنا من القارة الأوروبية .
٢- زيادة نسبة الأمية بين هذه المجتمعات مما يحد من نسبة عدد القراء بالإضافة الى عدم انتشار عادة القراءة كتقليد ثقافي تربوي.
٣- منافسة التلفزيون لكتاب ما والوضع الاقتصادي عاملان مهمان في تحديد تقليص عدد القراء ومشتري الكتاب.

يرى (الزوادي ، ١٩٨٦) و (الجابري ، ١٩٩٣) أن ثقافة الهيمنة VS تخلف الآخر أو الغرب VS الشرق هي حصيلة الاحتكاك الحضاري الواسع الذي بدأ بين الغرب ومجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث ، منذ أن قامت الدول الغربية بحملتها الاستعمارية الكاسحة في القارات الثلاث : آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية. وهم يرون أن التفاعل بين الأمم تأثر وتأثير لكنه نادرا ما تكون فيه عملية نشر الثقافة عملية متبادلة وبالتساوي بين الحضارتين المحتكتين. إذ يبدو أن الطرف الذي هو في موقع الدونية أو الهامشية بمعناها العام هو الذي يميل الى تقبل أو السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف الآخر المهيمن وليس العكس.

ويرى هذان الباحثان أن الجانب الأكثر أهمية لهذه التأثيرات الثقافية المهيمنة هي جانبها النفسي أي ما يتعرض له الأفراد عندما يدركون ضعف عناصر التراث الثقافي لمجتمعهم السائد في طريق النمو ويقترن لذلك عادة بالتدهور النفسي والذي تتمثل أعراضه بالشعور بمركبات النقص واستعمال مبالغ لوسائل الدفاع اللاشعورية وخاصة الكبت والتبرير (حجازي ، ١٩٨٩) ، وضعف الثقة بالنفس بين أفراد المجتمع خاصة إزاء الغالب والغازي لهم.

فعلى المستوى اللغوي يتمثل ذلك في استعمال لغة ثانية عادة ما تكون لغة المستعمر وعلى المستوى السياسي قد يتمثل ذلك في إعطاء جنسية جديدة للمستعمر ، وعلى المستوى الديني قد يستبدل المستعمر ودين المستعمر ، إنه تفاعل بين الغالب والمغلوب يعرض الأخير للإصابة الصراع والانفصام والغربة عن هويته الدينية والوطنية والثقافية. وهكذا يشعر أفراد المجموعات الانسانية ذوي المكانة الدونية بأنهم يصبحون في مرتبة أسمى إذا تقمصوا صفات وخصائص الجانب المهيمن جاء في مقدمة ابن خلدون "إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وفعلته وسائر أحواله وعوائده". من هنا تبرز أهمية النظر الى ظاهرة التبادلات الثقافية أنها ليست مقصورة على الجانب الثقافي فقط وأنها عملية تبدأ ثقافية لتمس في النهاية من قريب أو بعيد المستوى النفسي للإنسان المتعرض لتلك التأثيرات والتي تظهر على الصعيد :

أ – الثقافي : مثل ظاهرة المزج اللغوي (فرانكو – آراب) أي معرفة أكبر للثقافة الأجنبية من الثقافة الوطنية.

ب– النفسي : والمتمثلة بالشعور بالدونية والتلهث لتقليد الطرف الغالب.

وترى فئة أخرى من المثقفين العرب الحريصين على مسألة الاستقلال الثقافي كنقيض لثقافة الهيمنة والتبعية الثقافية. إن المثقفين العرب بأكثريتهم لا يعرفون المشروع الثقافي الغربي وهم إن عرفوه لا يقرأوه وإن قرأوا بعضه لا يفهمونه كله وفي الحالات

التي يتفوق فيها المثقف العربي في حقل اختصاصه ويكافأ على إنجازاته العلمية والفكرية يزيد انتماؤه للنظام الثقافي الذي يعيشه ويتفاقم بعده عن حضارته الأصلية وتزداد الهوة والمسافة (شرابي ، ١٩٩٣) وفـي مجمل آراء هؤلاء ، المثقفين فإن الاستقلال الثقافي يعني تبني استراتيجية عربية – اسلامية ذات أبعاد ثلاثة :

١- البعد السياسي : قوامه تحرير الثقافة من السياسة.

٢- البعد الاقتصادي الاجتماعي : قوامه تنمية مستقلة وطنية قائمة على تلبية حاجات الأفراد بالإضافة إلى سلوك اسراتيجية التجديد والتحديث في كافة المجالات والتفتح على الحضارة الانسانية والعالمية وبناء علاقات قائمة على التوازن مع الغرب.

الثالثة: **البعد الثقافي** : وقوامه بناء مؤسسة تعليمية قائمة على المعرفة وإشاعة روح النقد وبعيدة عن الأيديولوجيه فكم هو ضروري اليوم إعطاء الأولوية للثقافي على السياسي وليس القصد هنا إحلال المثقفين محل السياسيين ، بل قيام نوع من الاجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات المختلفة حول قضايا وأهداف وطنية وقومية مثل: التنمية المستقلة وإقرار الديمقراطية كمصدر للشرعية ولممارسة سلطة الحكم (الذوادي ، ١٩٨٦) .

المراجع

- Edward Said, Culture And Imperialism. London, ١٩٩٣, pp. ٢٦-٥٨.

٢- إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ترجمة كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٣٤-٩٣.

٣- جيرار ليكليرك ، الإنثروبولوجيا والإستعمار ، ترجمة جورج كتورة ، المؤسسة الجامعية ، بيروت ، ١٩٩٠ ، ص ٨٠-٩٢.

٤- نعوم تشومسكي ، ردع الديمقراطية ، ترجمة فاضل جتكر ، مؤسسة عيبال ، قبرص ، نيقوسيا ، ١٩٩٢، ص ١٣-٤٧.

٥- فرانز فانون ، معذبو الأرض ، ترجمة سامي الدروبي ، دار القلم ، بيروت، ١٩٧٢ ، ص ١٢-٦٠.

- Octave Mannoni, Psychologie de la Colonisation. Paris, ١٩٨٤ , pp ١٨-٦٤.

- Raphael Pattai, The Jewish Mind. New York, ١٩٧٧, pp. ٢٦٠-٢٨٥

- Raphael Pattai, The Arab Mind. New York, ١٩٨٣, pp. ٣٠٤-٣١٨

- Bernard Lewis, Le Retour de l'Islam. Paris, ١٩٨٥, pp. ٧٠-٩٠

١٠- John Laffin, The Arab Mind. London, ١٩٧٥, pp. ١١-١٥.

١١- خلف محمد الجراد ، العلاقة الإشكالية بين المثاقفة والغزو الثقافي ، في المستقبل العربي ١٠/١٩٩٣ ، ص ٦٧-٧٧.

١٢- عبد الخالق عبد الله ، التبعية والتبعية الثقافية ، المستقبل العربـي ١/١٩٨٦ ، ص ٢٣-٢٥. مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

- Paul Johnson, "Les nouveaux habits du colonialisme". Liberation (Paris), ٢٩ aout, ١٩٩٤.

١٤- هربرت شيلر ، المتلاعبون بالعقول ، ترجمة عبد السلام رضوان عالم المعرفة ، ١٠٦/١٠/١٩٨٦ ، الكويت ، ص ١٠-٧٠.

Tom Morgenthau, "IQ - Is it Destiny ? ". Newsweek, Oct. ٢٤, ١٩٩٤, pp.٣١-٣٦.

- James C. Coleman, Abnormal Psychology. New York, ١٩٧٦, pp. ٣٠٢.

- James P. Chaplin, Systems and.Theories of Psychology. New York, ١٩٧٩, pp. ٥٧٤.

١٨- محمد عابد الجابري ، الثقافة العربية اليوم ومسألة الإستقلال الثقافي ، المستقبل العربي ٩٣/٨. ص ٤-١٤ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

١٩- مصطفى حجازي ، سيكولوجية الإنسان المقهور ، معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٩ ، بيروت ، ص ٧٠-٨٥.

٢٠- محمود الزوادي ، التخلف الثقافي النفسي ، المستقبل العربي ١٩٨٦/١٠، ص ٢٥-٤٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

٢١- هشام شرابي ، المثقفون العرب والغرب ، المستقبل العربي ١٩٩٣/٩ ، ص ٢٨-٣٠ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت.

الدوافع المنهجية للمغالاة في ردود الفعل تجاه الهيمنة الأجنبية على الثقافة العربية

مضر قسيس

إن وجود تفاعل ثقافي بين الحضارة العربية والحضارات الأخرى شيء طبيعي ، لا يمكن الحديث بجدية عن ردود فعل رفضية (بمعنى الدعوة الواضحة الصريحة الى الانعزال الثقافي التام) تجاهه في الأحوال العادية حيث تتفاعل قوى ثقافية متكافئة. غير أن الطبيعة الخاصة لهذا التفاعل ، منذ إنقلاب الحركة التوسعية لغير صالح العرب ، أي في الفترة التي يطلق عليها إسم "عصر الإنحطاط" هي التي دفعت وتدفع الى الإستنكار وإلى البحث عن سبل لتغيير موازينها.

ومن المفهوم أن تكون هناك بعض المغالاة في ردة الفعل تجاه عدم تكافؤ الميزان. بيد أن الدافع للمغالاة الذي سأتطرق إليه في هذا البحث هو إهمال بعض جوانب الإشكالية لصالح جعل جوانب أخرى مطلقة. فمما لا شك فيه أن هناك خصوصيات للثقافة ونمط التفكير السائد في الشرق كما لما يقابلهما في الغرب ، غير أنه ما من تفكير شرقي أو ثقافة غربية بحتة.

إننا كباحثين ، ورغم إدراكنا ، في الغالب ، لهذه الحقيقة ، نتناساها في خضم عمليات الجرد الفكري التي نقوم به أثناء إنشغالنا في البحث عن مخرج من مأزق الإنحطاط. الأمر الذي يؤدي الى فصل إعتباطي بين الثقافتين من أجل البدء ببحث الآلية التي تتفاعلان من خلالها ، وكأن التفاعل بدأ في اللحظة التي إنقلب فيها الميزان وأصبح مستحقا للقب "الهيمنة".

والإستنكار لظاهرة الهيمنة الثقافية غير مقتصر على العالم العربي ، أو الشرقي ، أو على العصر الراهن. فالإمتعاض الأوروبي الغربي من تفشي ما يطلقون عليه "حضارة الكوكاكولا" يعبر عن القلق الأوروبي ليس تجاه المشروبات المصنوعة في الولايات المتحدة وإنما تجاه الهيمنة الأجنبية على وسائل الإعلام والمؤسسات الثقافية الأوروبية. أما قديما فيستشهد عباس محمود العقاد بكتاب دوزي عن "الإسلام الأندلسي" حيث وردت رسالة الكاتب الإسباني ألفارو الذي كتب أن "أرباب الفطنة والتذوق سحرهم رنين الأدب العربي فاحتقروا اللاتينية وجعلوا يكتبون بلغة قاهريهم دون غيرها" ، وأورد أيضا ما كان قد كتب آخر من معاصريه : "واأسفاه ، إن الجيل الناشىء من المسيحيين الأذكياء لا يحسنون أدبا أو لغة غير الأدب العربي واللغة العربية ..." (١)

مما لا شك فيه أن الدافع الأساسي لطرق موضوع الهيمنة الثقافية الغربية على العربية يكمن في الرغبة بتشخيص الظاهرة الثقافية الملازمة لعصر "الإنحطاط" في العالم العربي (٢) ، في سبيل تغيير ميزان القوى في العلاقة بين الشرق والغرب. وقد عبر أحمد ابراهيم الفقيه عن ذلك بقوله "إن ما نريده اليوم هو وضع قاعدة لهذا الحوار بحث نجعله قائما على مبدأ التكافؤ ، على مبدأ الأنداد ، وليس على علاقة الأقوى بالأضعف" (٣). وحين يتوصل مشخصون إلى نتائج مبالغة خارجة عن نطاق البلاغة الأدبية رغم دأبهم على عدم تجاوز الموضوعية ، فإن ذلك يرجع الى الوسائل المستخدمة في هذا التشخيص. وفي الحالة التي هي موضوع هذه الورقة ، فإننا بصدد المناهج المستخدمة في دراسة الثقافات المختلفة وتفاعلاتها. والغرض هو القول أنه ليس هناك سبيل يمكننا من بحث التفاعلات بين الثقافت المختلفة على أنها تفاعلات قائمة بذاتها ، نستطيع إصدار الأحكام بشأنها مثل القول بالعودة الى التراث ، أو التطلع الى الغرب المتطور ، أو البحث عن سبيل ثالث متميز في حياتنا الثقافية ، دون الوقوع في خطأ الوهم بأن هناك وجود للثقافة مستقل عن وجود أصحابها أو وجود الظواهر الأخرى المرتبطة بها.

وبغض النظر عن التسميات المتعددة والتعريفات المتنوعة ، بأنني سوف أحكم نفسي بفهم للثقافة بجمع المعنى الايليني المرتبط كنقيض للبربرية من جهة ، والمعاني المعاصرة التي يختلط فيها معنى الثقافة بمعنى الحضارة من جهة أخرى ، أي أن الثقافة فكر وقيم وإنتاجهما. إن هذا الفهم للثقافة مرتبط بالضرورة بمجموعة من المقولات والمفاهيم الأخرى ، ومن بينها ما يشكل عوامل محددة لفهم طبيعة الثقافة : التاريخ ومقولة الزمان -مكان ، إن تباين العصور والمواقع التي تواجد ويتواجد فيها منتجو الثقافة في هذا العالم. إن الخلفية التي تحدد ، على المستوى النظري ، الإمكانية والمدى الذي يمكن أن تخضع فيه الثقافات المختلفة للتفاعلات فيما بينها والمدى الذي تتمكن فيه الثقافة الواحدة من التواصل والاستمرارية ، أو تفضيل التفاعل الآني بين الحضارات على تواصل الحضارة الواحدة ، إن هذه الخلفية تقبع في فهم آلية العملية التاريخية ، أي فهم آلية التفاعل بين الأحداث ، سواء المتتالية منها ، أو التي تحدث في زمن واحد وأماكن مختلفة.

وعليه ، فهناك موقفات محتملان من الثقافة : إما أن تكون الثقافة ظاهرة شمولية إنسانية عامة واحدة في الزمان الواحد ، أو أنها مجموعة (ظواهر) ثقافات ، توجد كل واحدة منها في مكان مستقل. بيد أني لا أرانا مضطرين للاختيار بين الموقفين رغم كوننا غير قادرين على الدمج بينهما ، حيث أن جمعا من هذا النوع يعني عزل الظاهرة الثقافية زمانيا ومكانيا ، مما يفضي بنا الى تفتيت الظاهرة بل والتاريخ البشري كله بطريقة تجعل من العبث طرق موضوع الثقافات أو العلاقات بينها على أقل تقدير. غير أنه يبقى من الضروري قبول مقدمات معينة ، غير متناقضة فيما بينها ، سواء بإتجاه هذا الموقف أو ذاك.

ويخضع التصور عن الزمان -مكان في التاريه ، غالبا ، لما يشبه معادلة شريدينجر في الفيزياء حيث أننا من الممكن أن ندرك التواصل الزمني الذي تغض فيه الطرف عن الاتصال والتفاعل المكاني (الجغرافي) ، أو ندرك التواصل الجغرافي بالقدر

الذي نحيد فيه عنصر الزمن. طالما أن المعضلة التي نواجه تتعلق بتقسيم جغرافي ، وهو تقسيم عشوائي (٤) في واقع الأمر (الشرق والغرب) فإن من العسير علينا ، باستخدام المناهج البحثية القائمة ، أخذ الاتصال الزمني بعين الاعتبار. ذلك لأن الحديث عن مواجهة أو عن تفاعل بين الثقافة العربية من جهة والغربية من جهة أخرى هو قبول بالموقف الثاني الذي يغلب التواصل الزماني فيه على المكاني ، الشيء الذي يعني ديمومة الثقافة في المكان (النقل في الشرق ، مثلا). وإذا كانت هذه هي الحال ، فذلك يهعني أن لدى الشرق عناصر ثقافية قائمة بدرجة عالية من الثبات ، وأن أية محاولة للمس بهذه الثقافة هي محاولة للمس بثبات هذه العناصر وإستقرار البنية الثقافية الشرقية. لكن بماذا يضيرنا هذا ؟

لم يكن العبث بالاستقرار الثقافي يضيرنا بشيء لولا أن هذه البنية المستقرة مرتبطة بجوهر طبيعتنا الشرقية ، أي بدون هذه البنية الثقافية نفقد هويتنا ليس الثقافية وحسب ، بل والحضارية بشكل عام.

إني أفترض أن دعاة الدفاع عن الهوية الثقافية العربية (وكلنا منهم) سيوافقونني على هذه الأطروحة. وإذا ما قبلنا بها ، فيبقى علينا أن نحدد الآلية التي يتم بها المس بحضارتنا لنتمكن من الدفاع عنها. ومن الواضح أن أحدا لا يهاجم الأفكار بالفؤوس ويرجو من ذلك تحطيم هذه الأفكار. وأني هنا أسمح لنفسي بالحديث عن مهاجمة الأفكار لا مهاجمة حامليها (وهو ما يحصل في الواقع) متجردا لأغراض نظرية. وهكذا ، فإن الحديث عن مواجهة ثقافية تفترض أن مواجهة الأفكار تتم بأفكار ومواجهة البنية الثقافية تتم ببنية مقابلة. غير أن المواجهة بين بنيتين تفترض وجود تشابه بينهما أي أنهما تحتويان على عناصر أو علاقات مشتركة ، ذلك لأن الاشتراك في العناصر والعلاقات هو شرط للمقارنة. وذلك يعني ، من الوجة النظرية ، إمكانية صياغة بنية (نموذج) للثقافة واسعة بحيث تشكل كل من الثقافتين بنية جزئية فيها. مما يعني أيضا أننا نستطيع نظريا تشكيل نموذج ثقافي نطلق عليه اسم "الثقافة العالمية" . وهذه الفكرة ليست

ابتكارا جديدا ، إلا أن هناك ما يعيق تحققها ! بيد أننا سنعبر عن تشاؤم كبير لو افترضنا أننا نقوم بإعاقة تجسيد هذا النموذج عن سوء نية أو سوء حساب.

أما ما يبدو أقرب الى الصواب فهو هذه الفكرة تحمل في طياتها نقصا ، وهذا النقص ليس ناجما عن إهمال عامل أو آخر من العوامل ، وإنما هو نقص منهجي (Methodological) يتعلق بعدم قدرة المنهج البنيوي (Stuctural Method) أو حتى المنظومي (Analysis Method of System) على معالجة ظاهرة مجتمعية (٥) شمولية كالثقافة.

إن الأزمة المنهجية هنا تذكر بمعضلة الفلسفة السياسية. فالنظرة الى المجتمع على أنه بنية من عناصر وعلاقات أدت الى فشل كل النظريات القائمة عليها ، واضعة إياها في صف الطوباويات ابتداء من "جمهورية" أفلاطون. أما النظرة المنظومية في الفلسفة السياسية ، والتي يعود الفضل في طرحها المبلور لأول مرة لهوبس ، فقد فشلت هي الأخرى في أن تشكل نموذجا مستقرا رغم أن الاستقرار يشكل هدفا ظاهرا وباطنا ، ويعود ذلك الى محدودية العلاقات التي تستعملها النظريات المنظومية وعدم قدرتها ، وبالتالي ، على حساب الأحداث بالشكل التي تحدث فيه.

وتتمحور الأزمة المنهجية للنظرتين البنيوية والمنظومية (الى المجتمع) في أحادية الجانب عند تفسير ومعالجة علاقات ثنائية الطابع ، وهي تأخذ أشكالا مختلفة في النظريات : فنراها تارة في تغليب الفردي على الجماعي ، وطورا في تغليب الاجتماعي على الطبيعي ، أو العكس ، ومرة في تغليب الاقتصادي على الروحي / أو تغليب الديني على الدنيوي ...الخ. وفي حالة المأزق الثقافي الشرقي ، المرتبط بدون شك بمأزقي الشرق الاقتصادي والسياسي ، فإن إغفال الجانب الثاني في العلاقة بين طرفي العملية الاستعمارية ، وهو على وجه التحديد الأثر الذي يتركه المستعمر على المستعمر ، إن هذا الإغفال هو الذي يؤدي ، منهجيا ، الى تصور ميال الى القطع بين الطرفين. لقد عبر

المستشرق الفرنسي جاك بيرك عن ذلك بوضوح قائلا أن العرب ظلوا طويلا "موضوع التوسع وليسوا صانعيه ، وضحاياه بدلا من أن يكونوا المنتفعين به. هذا التوسع قد أحدث قطع علاقاتهم مع التاريخ والطبيعة" ، وأنهم يخضعون "وبصورة قاهرة ، لنمو الآخرين ..." (٦) ويشاركه مهدي عامل الفهم لهذه الموضوعية بشكل موسع فيقول أن "حركة التاريخ ليست استمرارا أو تواصلا وتتابعا ، بل هي حركة تقطع تترابط فيها أنماط الإنتاج". (٧) بانيا على ذلك استنتاجه بأن "عملية التحرر من السيطرة الإمبريالية هي بالضرورة ، أي في حقيقتها العلمية ، عملية تحول ثوري لبنية علاقات الإنتاج الكولونية ، أي لهذه البنية التي تتجدد بالضرورة في إطار تلك العملية التبعية وتجددها .." (٨)

إن نظرة خاطفة الى الأثر الثقافي المتبادل بين طرفي العملية الكولونيالية في الجزائر وفلطين والهند (على سبيل المثال ، لا الحصر) كفيلة بإيضاح صورة مختلفة ، بل ومناقضة للتصور الميكانيكي عن التبعية. فبرغم التبعية الثقافية في الجزائر ، إبان الاحتلال الفرنسي لها ، إلا أن هذا الاحتلال ترك معالم واضحة في الثقافة الفرنسية. أما في حالة العلاقة بين الفلسطينيين وإسرائيل ، فإننا نستطيع القول بثقة أن الثقافة الإسرائيلية أسيرة لإشكالية الإحتلال ، أي أن الموضوع الفلسطيني والإشكالية الفلسطينية يسيطران على الثقافة في إسرائيل بدرجة لا يمكن معها عدم إعتبار هذا الأثر ، بل وإعتبار إمتداده الحلقي أيضا من خلال إستمرار التأثير الإسرائيلي على الفلسطينيين.

سوق أقدم بعض الأمثلة على قصور المنهجيم البنيوي ، متمثلا في منير شفيق ومهدي عامل ، والمنظومي متمثلا في إدوارد سعيد. ويهدف هذا الإختبار الى استبعاد العامل الأيديولوجي بغرض التأكيد على عدم خضوع المنهج للأيديولوجيا. ورغم أنه من الصعب إقامة حد فاصل دقيق بين المنهجين ، وذلك لكون المنظومة التي تشكل الوحدة الأساسية في المنهج المنظومي هي عبارة عن بنية مضاف اليها علاقة رئيسية (رابطة) تمنحها القدرة على "التصرف" بدوافع ذاتية ، غير أن استقلالية التصرف تتفاوت من حالة

لأخرى ، مما يجعل بالإمكان تصنيف بعض النظرات التي تعتمد "بنية مع رابطة" ، كوحدة أساسية ، في صف المنهج البنيوي وليس المنظومي.

إن التوصر القائل بضرورة الإنقطاع الثقافي ، الشيء الذي يعني في حالتنا التقوقع في داخل المنظومة الثقافية العربية أو الإسلامية ينطلق من عدة منابع (تشترك في بنيويتها) :

- **الأول** : تصور بنيوي هرمي عن الحضارة ، وبالتالي الثقافة ، بحيث أن العلاقة القاعدية في البنية تحدد طبيعة بقية العلاقات بين العناصر المختلفة ، مرتبة إياها ومحددة بذلك شكل البنية. ومن أصحاب هذا التوصر منير شفيق الذي كتب أنه "إذا كانت هناك عوامل مشتركة في مكونات كل حضارة مثل الإقتصاد ، علاقات إجتماعية ، دولة أو سلطة ، منظومات عقيدية وفكرية وفلسفية ، إتجاهات لمسار العلوم والتقنيات ، وإذا كانت هناك إتجاهات متشابهة أو متوازية فيما بين الحضارات ، فهذا أو ذلك لا يعني عدم وجود الفروقات النوعية فيما بينها. لأن ترتيب العوامل من جهة الأولويات بمعنى أيها يلعب دورا أساسيا ، وأيها يلعب دورا ثانويا ، ثم أيها وجوده هامشي ؟ إن ذلك يؤدي الى فروقات نوعية فيما بين الحضارات". (٩) ويتابع فيقول "تؤدي الموضوعة التي ترى الفروق محددة وأدوار خاصة في ليى كل حضارة ، الى اكتشاف الشروط التي تسمح بإحداث تغيير جذري في هذه الحضارة أو تلك". (١٠) إن الك يعني أن هناك بنية حضارية تستطيع الحفاظ عليها بشرط عدم المساس بمراتب وترتيب العوامل ، أو بالأحرى بالعلاقة القاعدية المحددة لهذا الترتيب فيها ، أي أن هناك أساسا للنبية يجب عدم العبث به وإلا انهارت هذه البنية أو تغيرت جوهريا وفقدت هويتها. وبالتالي فإننا نسمح بالتفاعلات ، حتى في داخل البنية ، بالقدر الذي لا يمس بهذه العلاقة ، ذلك لأن الطابع التجميلي الإصلاحي الموجود في نطاق "الهامش المصرح به مسبقا". إن التفاعل غير المحدود بين الحضارات والثقافات يؤدي الى الخروج عن نطاق هذه البنية مفقدا إياها شكلها وموهما إيانا بأنها فقدت جوهرها ، مما يدفع أصحاب هذه النظرة الى نبذ

التفاعل أصلا ، مدعين أن "التفاعل هنا ليس إخصابا ولا إغتناء وإنما هو بمثابة الاجتياح والانتقال من سكة الى سكة أخرى". (١١) أما ما يمليه الخوف من "الاجتياح" فهو ما يشكل موقف منير شفيق.

- **الثاني** : تصور بنيوي عن التاريخ يفترض أن هناك أساس معينا للبنية تتغير البنية كلها بتغيره. من رواد هذا التصور الباحث اللبناني مهدي عامل الذي يؤكد "أن القفزات البنيوية للتاريخ ، من حيث هو تاريخ البنية الاجتماعية ، ترسمها في أساسها ، اي في قاعدتها المادية ، حركة أنماط الإنتاج". (١٢) وبما أن هناك تفاوتا في القوة بين أساس وآخر ، فإن التفاعل بين البنيتين يعبر عن حالة استعمارية. إن هذا يوضح غرض المؤلف من القول بأن التبعية البنيوية "تربط البنية الاجتماعية العربية ، من حيث هي بنية كولونيالية ، بالنبية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا من حيث هي بنية إمبريالية" ... وتخضع الأولى "في تكونها التاريخي وفي تجددها الراهن ، أي في تطورها المستقبلي ، لسيطرة الثانية". (١٣) أما الخروج من تحت وطأة هذه السيطرة ، فيمكن في الفصل الثقافات فصلا متوازيا مع الفصل بين انماط الإنتاج (إذا كان الأخير ممكنا!).

- **الثالث** : تصور "وعائي" سلبي عن الوعي الاجتماعي وميكانيكي عن التفاعلات بين العناصر المختلفة للحضارة والتفاعلات بين الحضارات ، فيتساءل منير شفيق حول عصر النهضة الأوروبي : "يقولون أنه عصر العقل ، أفلا يحق أن يسألوا ما هو هذا العقل الذي فعل في العالم ما فعله منذ بدايات القرن السادس عشر حتى اليوم ؟ إنه العقل الذي بحالة محددة فرضتها الكنيسة. ولكنه لا يقاس بما فرضه هو على العالم ..." (١٤) وكأنه لا يوجد في الدنيا فاعل غير العقل الأوروبي ، بل ولا توجد ردود فعل تؤثر فيه ! ويبدو تفاؤل منير شفيق بإمكانية التخلص من الهيمنة الغربية ، في هذه الحالة غير مبرر ، حيث أنه لا يوضح الدوافع التي ستدفع العقل الغربي للتوقف عن فرض ما يفرضه على العالم.

- **الرابع** : تصور ميثولوجي من قبيل "في البدء كانت الكلمة" ينتج عنه أن القبول بمناهج المعرفة الغربية أو العربية يؤدي الى تغيير الواقع الموضوعي. فها هو منير شفيق يكتب أن عملية المعرفة تستهل "بالتعليم وبالتلقين" ، أي بعملية إمتلاك اللغة وعدد من الموضوعات والبديهيات ... ولكن بعد تلك الخطوة يغدو بإمكان العقل الذي أصبح قادرا على التفكير ، وأصبح يمتلك عددا كبيرا من المعلومات والمقولات بما في ذلك اللغة بكل غناها ، ان يتفاعل مع الواقع الخارجي ... أي من الخطأ التصور أن عملية المعرفة تبدأ من الممارسة ، أو من عالم خارجي ينعكس على عقل ..." (١٥) وكأن عملية إمتلاك اللغة ليست ممارسة والذين يعلموننا إياها ليسوا عالما خارجيا بالنسبة لنا ؟ ينتج من مقولة منير شفيق هذه أن علينا أولا أن نتلقن كل ما يجب أن نعرفه (شرقيا) ومن ثم أن نقدم على الحوار مع الغرب ، ولذا فنحن بحاجة الى مناهج علمية مختلفة ، بل وغير قابلة للتطابق ، لتعالج الحضارات والثقافات المختلفة. (١٦)

- **الخامس** : تصور محدود زمانا ومكانا يتصور عزل الظاهرة الثقافية في الزمان والمكان ، وهو تصور منظومي بدائي يحاول إضفاء صيغة الاستقلالية التامة على كل ثقافة من الثقافات المتفاعلة وهذه هي اللاتاريخية بينها. إن النظر الى الحضارة كمنظومة يفرض على الباحث عزل الظاهر المتشابهة في منظومات مختلفة ، أي منقطعة عن بعضها البعض (لأنه لا يوجد مبرر لتكرار العنصر الواحد في أكثر من رابطة واحدة من روابط المنظومة) ، الشيء الذي يؤدي الى النظر لكل مجموعة من العناصر التي ارتبطت بعلاقات معينة في أزمنة مختلفة أو أماكن مختلفة على أنها حضارات مستقلة. وتؤدي هذه النظرة من جهة أخرى الى التعامل مع المؤثرات الكونية ، أي الخارجة عن نطاق المنظومة ، على أنها مؤثرات خاضعة للمنظومة. ويؤدي هذا التوصر ال قلب السببية القائمة بين علاقات البنية الداخلية للمنظومة من جهة ، وما هو موجود خارجها وأيضا مستقل عنها من جهة أخرى. ويكمن السبب في قلب العلاقة السببية في السعي الى إضفاء صفة المطلق الثابت على العلاقة الرئيسية في المنظومة. إن الحديث عن العنف والتعامل الإفتراسي مع الخبرات الطبيعية كإحدى ميزات الحضارة

الأوروبية ابتداء من عصر النهضة هو تشويه للتاريخ ، حيث أن ارتباط الإنتاج بأدوات ووسائل هو الذي كسر التوازن بين الطبيعة والمجتمع البشري ، مرجحا الميزان "لصالح" المجتمع. ويعود ذلك الى زمان يبدو أكثر انقطاعا عن النهضة الأوروبية من انقطاع الحضارة العربية أو الإسلامية عنها. أما موضوع السيطرة على العامل ونعبه (١٧) فتلك سمة ملازمة للسوق وقد تميزت بها المدن الأول في مرحلة سبقت النهضة الأوروبية بحوالي العشرين قرن. ولا يثبت إقتران النهضة الأوروبية بها سوى شموليتها بالنسبة لنمط معين سائد من أنماط تقسيم العمل وتوزيع الثروات.

من الواضح أن منير شفيق ومهدي عامل في هذا المجال يتفقان رغم التباين في خلفيتهما. والذي يشتركان به مع آخرين من الباحثين في الموضوع هو التصور البنيوي –المنظومي لحياة المجتمع بكافة جوانبها (بما في ذلك الجانب الثقافي) والانسياق تجاه النظرية التي عنيت بتفصيل التصور الدنيوي– المنظومي في علم الاجتماع : التحليل البنيوي – الوظيفي. إن هذه الظاهرة هي ظاهرة تحويل البحث في الثقافة الى بحث سوسيولوجي ، في الوقت الذي يجب أن تشكل فيه الثقافة منطلقا على مستوى النظرية الفوقية (Metatheory) بالنسبة لعلم الاجتماع ، وليس موضوعا له.

أما إدوارد سعيد فيبدو غارقا في التصور المنظومي للتاريخ. فرغم تأكيده على أن "الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة" (١٨).(أي أنه يتأثر بالاستشراق ولا يستطيع أن يكون موضوعا محايدا للبحث ، بمعنى أن الشرق تأثر ويتأثر بالاستشراق) ، فإنه نسي أن عدم خمول الشرق يعني أيضا أنه هو الآخر يؤثر في الاستشراق وأن دوره لا يقتصر على التأثر. إن إدوارد سعيد يخضع بذلك لما يطلق هو عليه "الإعتباطية الصرف في الطريقة التي ترى بها التمايزات بين الأشياء". (١٩)

إن دوافع هذا التصور ترتبط على الأغلب بمحاولة لتصحيح وتطوير التصور البنيوي عن طريق إضافة علاقة جديدة اليه تجعل منه منظومة : فالبنية تتشكل من

مجموعة عناصر وعلاقات بين هذه العناصر. وذلك لا يستطيع تفسير وجود التفاعلات بين البنى المختلفة إذا لم تكن هناك دوافع لهذه التفاعلات ، حيث إن إفتراض عشوائية (إعتباطية) الإصطدام بين بنيتين ثقافيتين يجعل من غير الممكن تفسير وجود تصادمات بين بنى أخرى ، أو تفسير الانطباق أثناء التصادم الحاصل ، بمعنى أن عناصر البنيتين المتصادمتين المتكافئة هي التي تتصادم وتتفاعل / الدين مع الدين والموضة مع الموضة ...الخ.

وللوهلة الأولى يبدو أن الحل الأبسط لهذه المشكلة يكمن في البحث عن علاقة جوهرية (صلة) في داخل البنية على درجة عالية من المركزية تكفل تمكيننا من تفسير "تصرفات" هذه البنية منطلقين من الطبيعة التي تضيفها هذه العلاقة على البنية المحددة جاعلة إياها منظومة. وهناك عدة طرق للقيام بمهمة البحث عن الرابطة المركزية هذه وإفتراض آلية عملها.

يمكن ، مثلا ، القبول بمقولة أنه لولا وجود دوافع اقتصادية ، تشكل الرابطة المقترحة لتمثيل عملية تكون المنظومة نظريا ، لما اصطدمت أصلا الثقافة العربية مع الثقافة الغربية أو الأوروبية. ومن الممكن وضع فرضية من هذا النوع في أشكثر من إطشار نظري :

١- إفتراض منظومة البنيتين في آن معا. تكون هذه المنظومة خارجية لكل من الثقافتين في الوقت التي تشكل فيه الثقافتان عناصر في هذه المنظومة ، أو ، في أحسن الأحوال ، منظومات جزئية فيها. وفي هذه الحالة تصبح المقولة التي اقترحناها متكافئة مع التصور السوقي (الأيديولوجي) الدارج للماركسية ، بحيث يشكل الاقتصاد (البنية التحتية) منظومة مهيمنة بالنسبة للثقافتين وتصبح السوق واحتياجاتها هي العامل المقرر بالنسبة للعلاقة بين الثقافتين. وفي هذه الحالة من العبث البحث في طبائع العلاقات بين

الثقافات ، وعدا عن ذلك ، فإننا لا نحتاج الى منهج منظومي للوصول الى هذا التصور ، فإن البنيوية كفيلة بالتوصل الى نتيجة من نفس النوع والمرتبة وقد سبق وعالجنا ذلك أعلاه في الحديث عن مهدي عامل.

٢- إفتراض وجود عامل خارجي مؤثر أو خصائص مقررة سلفا (كالقدر) البنيتين وتكون الحركة هنا حركة مواضيع خاملة تحركها ذات عليا بشكل خارج عن إرادة أي منهما. ودحض هذه الفرضية يتم بنفس الوسيلة التي دحض بها ديكارت فرضيته حول الإله المخادع (مخضعا إياه للأنا). فإفتراض سبب للحركة خارج المنظومة المتحركة يطيح منهجيا بالمنظومة نفسها ، حيث تصبح غير كافية ، بحد ذاتها ، لتفسير الظواهر المتعلقة بوجودها المستقل ، الشيء الذي يشكل شرطا لتبرير دراسة تفاعل بين ثقافتين. وبالتالي يتبقى خيار إدخال العامل الخارجي وجعله داخليا ، الشيء الذي يتم بإحدى وسيلتين : إما بقلب الداخل خارجا والخارج داخلا ، أو بتوسيع حدود المنظومة ، بحيث تشمل العامل المطلوب. غير أن حاجة التوسع للمنظومة هذه لن تتوقف لأن الظواهر المتفاعلة غير متناهية ، الشيء الذي يجعل كل خطوة توسيع للمنظومة خطوة نحو اللانهاية. ومن الأمثلة الأكثر مباشرة ، والمعبرة بجلاء عن هذا التوصر ما كتبه حسين مروه عن قضية العلاقة بين فكرين أو فلسفتين تنتميان الى مجتمعين مختلفين قائلا أنها "قضية العلاقة بين الداخلي والخارجي من أشكال الوعي الاجتماعي ، وهي علاقة تفاعل له قوانينه وديالكتيكه الحركي. إن السمة العامة الأساسية لقوانين هذه العلاقة هي أولا كونها موضوعية وليست ذاتية إرادية ، وهي -ثانيا- كون الفكر الخارجي لا يمكن أن يكون فاعلا ومؤثرا في الفكر الداخلي إلا عبر العلاقات الداخلية لهذا الأخير ..." (٢٠) غير أن حسين مروه ، ورغم إدراكه للمعضلة ، لا يأتي بأي تصور عملي لحلها عدا تأكيده المستمر على ديالكتيكية العلاقة. أما في الواقع

ليس هناك آلية خاضعة للمنهج المنظومي قادرة على تبيان كيفية إنتقال الأثر الخارجي الى العلاقات الداخلية دون اللجوء الى إحدى الوسيلتين المذكورتين.

٣- افتراض وجود دوافع محركة داخلية ذاتية المنشأ. وذلك يعني التخلي عن النظر إلى الثقافتين على أنهما بنيتان بل منظومتان. إذا أجرينا هذا التعديل مع الابقاء على المقولة الأصلية (الدافع الاقتصادي للتصادم الثقافي) ، فمعنى ذلك أن الثقافتين تشكلان موضوعات خاملة أو سلبية لذات اقتصادية. والسبب في ذلك أن المنظومة الخاضعة لعوامل خارجية لا تستطيع "التصرف" إزاءها ، لكونها خارجة عن نطاق نشاطها المنظومي الداخلي ، تصبح وعاء متلقيا سلبيا لا أكثر. الشيء الذي يعيدنا ، في واقع الأمر ، إلى الإشكالية الأولى : الماركسية السوقية (المؤدلجة).

بيد أن هيمنة الصلة الجوهرية (٢١) وأولية المنظومة ورابطتها ، بالنسبة إلى عناصرها ، تفضي بالباحث إلى الوهم بأن المنظومة هذه ، وقد اكتسبت وجودا "موضوعيا" بسبب أولويتها ، تحولت من أداة منهجية نظرية مرحلية إلى منهج قائم بذاته. فالمأخذ الأكبر والأهم على إدوارد سعيد يكمن في معالجته للاستشراق كبنية وظيفية (في هذه الحالة سياسية أو أيديولوجية) معرفا إياه بالتالي كمدرسة من خلال موضوعه (الشرق) ، وبغض النظر عن منهجه. (٢٢) لقد نسي الباحث أن الموضوع لا يصلح بتاتا لتحديد المدرسة فكل مدارس علم الاجتماع تشترك في موضوعها كما تشترك فيه كل مدارس الفيزياء. إن موضوع البحث يفرض على الباحث ، بلا شك ، أدوات البحث التي تشكل أساس المنهج. غير أن وجود مدارس مختلفة لم يكن ممكنا أصلا لو أن اختيار المنهج اقتصر على اختيار الموضوع أو حتى اختيار أدوات البحث. لكن النزعة الفينومينولوجية التي تطفو أحيانا على السطح في بحث إدوارد سعيد انسته حتى هذه الرابطة بين الموضوع والأدوات ، بحيث يرى في اشتراكهما اشتراكا في المنهج فيكتب : "أما إجماعية الاستشراق الكامن ، واستقراره ، وقدرته على الاستمرار

فهي نوعا ما ، ثابتة لا تكاد تتغير". (٢٣) مشيرا إلى أن "العلاقة بين المستشرق والشرق ، بصورة أساسية ، تأويلية". (٢٤)

ويبالغ إدوارد سعيد في تصوير الموضوع منهجا ،أو بشكل أدق منظومة- منهجا ، حيث أن وهم الاستقلالية التامة للمنظومة التي هي منهج البحث يفرض على الباحث قلب الأمور في كثير من الأحيان ، فيصور الباحث علاقة الشرق بالاستشراق قائلا أن المستشرق الآن أصبح "شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي ، يستحيل تمييزه عنه ، وهو مشكله ، وعلامته المميزة بالنسبة للغرب". (٢٥) وهو يقلب الآية مرة أخرى حين يقول بأن "الشرق ينتمي إلى الاستشراق" بانيا استنتاجه على كون الاستشراق "مرهون باستمرارية الشرق بأكمله. ذلك أنه من دون "الشرق" لا يمكن أن توجد معرفة متواترة ، ومفهومة ، ومفصح عنها تسمى "الاستشراق" (٢٦). وينجم عن هذه الحقيقة أن الاستشراق مرهون بالشرق الذي يشكل الشرط الأساسي في إعادة إنتاج الاستشراق ، وهذا هو ما استنتج سعيد عكسه بالضبط. وقد سبق ولاحظ مهدي عامل مشكلة سيطرة المنهج على الموضوع لدى إدوارد سعيد وكتب بهذا الصدد أن "الشرق الذي يحوي عليه الكلام في كلام الاستشراق ليس الشرق نفسه ، بل "شرق" ينتجه الاستشراقي على صورته". (٢٧)

إن أية محاولة لمعالجة الثقافة كبنية في المجتمع أو في الحضارة أو حتى كمنظومة تؤدي إلى النظر إليها كموضوع لذات خارجية بالنسبة لها ، سواء تمثلت هذه الذات في ثقافة أخرى ، أو في بنية ، أو في منظومة من نوع آخر ، أو مرتبه أخرى. وذلك -منهجيا- موقف عقيم يؤدي إلى استئصال الثقافة من طبيعتها التكاملية في الحضارة ،أو إلى استئصال الطبيعة التكاملية للحضارة في التاريخ والتي تشترط ، منهجيا ، دراسة الثقافة في إطار الذات -موضوع المتبدل والديناميكي ، الذي يضمن النشاط كما للذات كذلك للموضوع. غير أن ذلك مشروط بالتخلي عن المنهجين البنيوي والمنظومي اللذين يعالجان الثقافات كمواضيع مستقلة تتفاعل إما عشوائيا أو نتيجة لوجود

ذات خارجة عن إطارها ، لصالح منهج أكثر شمولية (كلية) ينظر إلى العام كجسم عضوي يشكل كل عضو فيه نفس الوقت ذاتا وموضوعا للأعضاء الأخرى مجتمعة ومنفردة.

إن هذه النظرة الشمولية وليست التجمعية ، هي الكفيلة بالتوصل إلى عمق التفاعل الثقافي والحضاري ، تفرض مجموعة محددة من المقدمات المنهجية المتعلقة بدراسة الظواهر المجتمعية :

* المجتمع مستقل عن الطبيعة بشكل نسبي فقط.
* العملية التاريخية مستمرة (متصلة) في الزمان والمكان.
* كل الظواهر المجتمعية ظواهر نشطه تؤثر في الظواهر الأخرى وتتأثر بها.
* المنهج العقلي المنطقي لا الاستقرائي التجريبي هو القادر على معالجة المعضلات المجتمعية.
* ليس ثمة من وجود مستقل للظاهرة الثقافية (ولذا فمن العقم محاولة إدراك التأثير عليها ، فالتأثير يتم على حامليها وهم لا يحملونها لوحدها!).
* عند معالجة الظواهر المجتمعية وبضمنها الثقافة ، من غير الممكن اتخاذ حدود مكانية (جغرافية) لموضوع البحث حيث أن تحديد المكان يؤدي لتعويم الزمان ، والظواهرالمجتمعية هي ظواهر بالضرورة زمنية.
* من غير الممكن تحديد أولويات صيرورة أو فاعلية عناصر الظواهر المعرفية بشكل مستقل. ذلك لأن حامليها ، إذا نظرنا إليها بشكل مجرد ، أفراد مختلفون ، أو لأنها لا تتمتع باستقلالية داخلية لأولوياتها إذا نظرنا إليها .كبنى ممأسسة.
* إننا نقدم على العزل الاصطناعي المنهجي للظواهر المختلفة مدركين لقدرتنا على تشويه (deformating) "واقع الأمر". ويجب أن ندرك بالتالي محدودية استنتاجاتنا وعشوائيتها.

بما أن الأفكار لا تملك كيانا (وجودا) مستقلا فإنها لا تنتقل أبدا. أما الظاهرة التي نطلق عليها عادة "انتقال الفكرة" فهي ممكنة فقط كإعادة انتاج ، مستقل نسبيا للفكرة الأولى. والتفاعل الثقافية ، بالتالي هو عبارة إعادة إنتاج لثقافتين تحت تأثير بعضهما البعض.

إن من العبث البحث عن علاقة مباشرة بين الثقافة العربية وما يقابلها في الغرب ، حيث أننا نعيد كل يوم إنتاج ثقافتنا في ظل مسيرتنا التاريخية نحو المستقبل متأثرين ومؤثرين بكل ما يصاحب هذه العملية من عوامل ، تفاعلات ، مكاسب وخسائر مباشرة وغير مباشرة ، مدركة وغير مدركة. وثقافتنا التي نعيد إنتاجها هي جزء منا ، بحيث أننا ، وبغض النظر عن رغباتنا ، لا نستطيع التخلي عنها أو عن أجزاء منها ، ولا نستطيع حتى الاضافة إليها. أما ما نستطيعه فهو إدراك عملية إعادة الانتاج هذه والتخلص من عناصر العشوائية فيها بحيث تصبح عملية مدركة ومدروسة ، مبرمجة بعيدا عن العاطفة وعن الرضوخ للعشوائية والصدف.

إننا لا ننتج ثقافة ، بل نعيد إنتاج ما لدينا. ونحن كأفراد لا نستطيع أن نغني الثقافة بل هي التي تغنى بنا. ولكننا أمام خيارين متعلقين بالسبيل الذي نسلكه في إعادة إنتاج أنفسنا : إما أن نقوم بنسخ ما هو موجود ، أو نصمم بإبداع ما نريده لأنفسنا. وبالطبع ، فنحن لا نستطيع الخروج عن نطاق إمكاناتنا ، الشيء الذي يعني ، فيما يعني ، أننا غير قادرين على التخلص من ذاتنا ولا مما هو موجود خارجنا. فالبحث عن تراث الغد الثقافي يكمن في إقرار الصيغة التكاملية التي نريدها لأنفسنا في هذا العالم بعيدا عن الانعزالية الانتحارية الكئيبة وعن الذوبان فيما هو جاهز للإذابة.

لقد عالجنا حتى الآن بعضا من الحالات التي يتم فيها تغليب التواصل الزماني على التواصل المكاني فهي الحالة التي تعنينا في سياق العلاقة بين الشرق والغرب. أما الحالة الأخرى فليست أحسن حظا. كل ما هنالك أنها ليست منتشرة ولم يقم أصحابها

بتطويرها منهجيا ، فباتت ضعيفة مضعضعة. فها هو باحث مصري لا يستطيع أن يرى "الاندماج" الحضاري دون "التبعية والذوبان" (٢٨) ، ولم يختر من كتابات سلامة موسى الكثيرة إلا جملة من "اليوم والغد" التي كتبها موسى في العشرينات : "نحمد الأقدار على أننا ما زلنا في السحنة والنزعة أوروبيين" (٢٩). وتعليقات أخرى مشابهة على طه حسين. غير أننا لو بحثنا في الدوافع المنهجية لهذه المغالاة (في الاتجاه الاخر) لوجدنا أنها قائمة على فرضيات ونظرات لم تأخذ أصلا موضوع العلاقة بين الشرق والغرب بعين الاعتبار. وهو بالضرورة تتعلق بوجود جوهر مشترك لدى كل الثقافات ، يجعل من الممكن الحديث عن مقاييس بشرية عامة كالتقدم والتطور ، أو العبور إلى ما بعد التاريخ ...الخ. وينطوي التصور عن وجود جوهر مشترك لكل الثقافة والحضارة البشرية من شيء مكافيء لأحد الأمور التالية :

* كلية (شمولية) بنى الوعي (هوسيرل والفينومينولوجية)
* الوحدة النفسية (السيكولوجية) للبشرية (يونغ)
* المنطلق المشترك أو الشيفرة (هايديجر وياسبرس)

والصيغ هذه تعبر عن نظرات متشابهة ، تفوح منها رائحة المنظومية التي تبغي أن تحصر مداركنا وتخضعها لعلاقات نسجها أصحابها نظريا وأعطوها صيغة روابط منظومية تتمتع بثبات واستقرار وهميين ، وبشمولية زائفة. فيعبر مارتن هايدجر ، مثلا ، عن محاولة الإحاطة بالوجود وإخضاعه لمنظومة مقولية حين يكتب أن "هذا الاسم (التكنولوجيا) يشمل كل مجالات الموجودات التي تتسلح بها هي كلها : الطبيعة الموضعة ؛ قضية الثقافة ؛ السياسة المصنعة ؛ ولمعان الذي يضفي كل شيء". (٣٠)

من الصحيح أن رد الفعل العربي في كلا الاتجاهين ، التجديدي ، وبضمنه التمجيدي ، السلفي قد واجها "طريقا مسدودا وذلك لأنه بقي رد فعل ثقافيا مجردا في محتواه ومفاهيمه". (٣١) بيد أن الحل لا يكمن البته في البحث عن "طريق حضاري

مستقل" (٣٢) ، لأن الطريق الذي نبحث عنه تكاملي يضمن لنا اتخاذ القرار في طبيعة تأثيرنا وتأثرنا ببقية العالم.

إن البحث النظري ، ككل أشكال التفكير ، يتطلب التجريد ، بما في ذلك ترجمة أو قل سخط العالم من حولنا ، بكل تنوعه وتشكله ، إلى لغة ، أي إلى كلمات ومقولات (أليست الأمور دائما أكبر من أن تعبر عنها الكلمات ، وأعمق وأغنى مما يمكننا وصفه أو حتى رؤيته؟!). وفي الوقت الذي ندرك نحن فيه أن كلماتنا ومقولاتنا تتشكل في أحسن الأحوال من منظومات لا تستطيع أن تكون متكافئة مع ما نسميه "الواقع" ، إلا أن علينا ونحن مدركين لمحدوديتنا أن نتمتع بالجرأة والشجاعة للخوض في هذا الواقع. بيد أن الخوض السليم في هذا الواقع يشترط إدراك هذه المحدودية ، وهو إدراك يعكس نفسه في المنهج المستخدم في البحث.

المراجع

١- العقاد ، عباس محمود : أثر العرب في الحضارة الأوروبية. الطبعة الثانية. القاهرة. (بدون تاريخ). ص٦٩-٧٠.

٢- أقول "الانحطاط في العالم العربي" وليس "الانحطاط العربي" لأن ما يطلق عليه "عصر الانحطاط" ملازم للدولة العثمانية ، التي تتشكل عروبتها لجدل لن نخوض فيه.

٣- الفقيه ، أحمد إبراهيم. أبناء النار وأبناء الماء ، مجلة "الآداب". بيروت. ١٩٨٢. العدد ٣-٤. ص٣٠.

٤- أنظر بهذا الصدد : سعيد ، إدوارد. الاستشراق. بيروت. ١٩٨٤. ص٨٣-٨٤.

٥- سوف أستخدم المصطلح "مجتمعية" وليس "إجتماعية" من أجل التخلص من عبئي المعاني السوسيولوجية التي يحملها الأخير.

٦- بيرك ، جاك. العرب من الأمس إلى الغد. بيروت. (بدون تاريخ). ص٤٢٦.

٧- عامل ، مهدي. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية. بيروت ١٩٨٥. ص١٩.

٨- نفس المصدر. ص٤١.

٩- شفيق منير. الاسلام في معركة الحضارة. بيروت. ١٩٩١. ص٣١.

١٠- نفس المصدر. ص٣٢.

١١- نفس المصدر.

١٢- عامل ، مهدي. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات. بيروت. ١٩٨٥. ص٥٢.

١٣- عامل ، مهدي. أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات. بيروت. ١٩٨٥. ص٤٠.

١٤- شفيق ، منير. الاسلام في معركة الحضارة. بيروت. ١٩٩١. ص١٨.

١٥- شفيق ، منير. الاسلام في معركة الحضارة. بيروت. ١٩٩١. ص١٦٣.

١٦- أنظر شفيق ، منير. نفس المصدر. ص١٧٢.

١٧- أنظر بهذا الصدد : شفيق ، منير. الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر. القاهرة. ١٩٨٧. ص١٨١.

١٨- سعيد ، إدوارد. الاستشراق. بيروت ١٩٨٤. ص٤٠.

١٩- نفس المصدر. ص٨٤.

٢٠- مروه ، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية - الجزء الأول. بيروت. ١٩٨٥. ص٤٦.

٢١- يحدد إدوارد سعيد هذه الصلة بالنسبة للاستشراق على أنها "أسطورة تطور الساميين المعاق". (الاستشراق. مصدر ذكر. ص٣٠٥).

٢٢- راجع سعيد ، إدوارد. الاستشراق. بيروت. ١٩٨٤. ص٢١٤-٢١٦.

٢٣- سعيد ، إدوارد. الاستشراق. بيروت. ١٩٨٤. ص٢١٧.

٢٤- نفس المصدر. ص٢٣١.

٢٥- نفس المصدر. ص٢٤٥.

٢٦- سعيد ، إدوارد. الاستشراق. بيروت. ١٩٨٤. ص٢٤٦.

٢٧- عامل ، مهدي. ماركس في استشراق إدوارد سعيد. بيروت. ١٩٩٠. ص٩٧.

٢٨- عمارة ، محمد. المشروع الفكري لسلامة موسى (٣من٦) جريدة "الحياة" ١٩٩٤/٥/١٢.

٢٩- عمارة ، محمد. المشروع الفكري لسلامة موسى (٢من٦) جريدة "الحياة" ١١/٥/١٩٩٤.

٣٠- Heidegger, Martin. The End of Philosophy, trans. JoanStambaugh, p. ٩٣.

٣١- شرابي ، هشام. مقدمات لدراسة المجتمع العربي. القدس. ١٩٧٥. ص١٢٣.

٣٢- نفس المصدر. ص١٢٧.

Sepulchre into a graveyard for dead fighting men".

May we conclude that, after a long period of time during all of which closer and closer connections between Islam and Byzantium had progressively contributed to revealing and transforming the nature of the Byzantines' consciousness of themselves, the Latin attack against Islam marks the beginning of a further and progressive estrangement between the two Christendoms, the consequence of which was an ever-clearer perception of Byzantium and Islam's common interests?

* * * * * * *

say, Orthodox Christianity may have been influenced by it? To think so would have been to give credence to the traditional argument given that it was obviously possible to find some examples of conversions from Christianity to Islam. Nevertheless, a curious episode from Manuel Comnenus' last years shows that, at least at the summit of the State, the very close connections with Muslim partners, probably the significant numbers of Muslim travellers and merchants in Constantinople, brought about a perhaps significant number of conversions to Christianity. This induced some particularly "modern" minds, such as that of the Emperor Manuel himself, to think it would be convenient to avoid some anti-Islamic injurious practices, such as the traditional ritual curses against "Muhammad's God" that the Orthodox Church required from newly converted people. What is interesting is that, when constraining the Church to renounce this common curse, Manuel admitted as a principle that the God of Christianity and of Islam was the same one; even more, he thought that this particular curse might be a scandal for Muslims freshly converted to Christianity Muslims, who would surely be shocked at having to curse God. And this was surely not an Imperial and personal attitude It was evidently widespread among the cultivated elites. Meantime the Church, in its great majority, obviously remained very reluctant, so that the Emperor's official victory had no substantive consequence.

Nevertheless, such an episode announces some others, in the XIVth and XVth centuries, and proves the existence of solid affinities between the two regions, and the fact that they had never been forgotten in Byzantium. Consequently, and to sum up: we think, on condition that the crisis of the crusades be considered as putting in opposition three, and not two partners, it should be considered a real touch-stone of Byzantine, Muslim and Latin self-consciousness and, consequently of their incompatibilities and misunderstandings, but also of their eventual alliances or breaks, as unnatural as they may appear. All through the XIIth century, it became clearer and clearer that the old *Communitas Christianorum* was progressively flying into pieces, with, as a result, a real political reconciliation between the Byzantine and Muslim worlds. In 1203, a few months before the fall of the capital city, when Pisan and Venetian merchants attacked one of the two mosques of Constantinople (a fact Nicetas Choniates considers as *a mischief*), is it not significant that the Greek people gathered in and rescued the "*Ismaelites*" blocked in their sanctuary? Nor is it surprising that the same Nicetas, after the bloody plunder of Constantinople by his Latin "brothers", compared that cruel comportment with Salaheddine's (Saladdin's) attitude when, in 1187, he retook Jerusalem. In the words of Nicetas: "*Such was not the Ismaelites' behavior, who had on the contrary a very human and pious comportment towards [Latin] compatriots, when they took Zion by force: they didn't rape Latin women and they didn't transmute Christ's*

never rallied the entirety of public opinion: Nicetas Choniates reproves Manuel's attitude and sympathizes with Conrad, and later, George Pachymeres, in the XIIIth century, says that the triple alliance between Michael Paleologus, Mamluk Egypt and the Mongol Khanate of Qiptchaq, an alliance Michael thought would be an advantage for his subjects, was in fact at the origin of the overthrow of Latin States of the Holy Land, that is to say a heavy injury to the whole Christian people, and this was also Nicephorus Gregoras' opinion in the XIVth century. But, if one wishes to explain why, from that time on, all *basileis* who thought they may lean upon the Turks and other Muslims (John VI Cantacuzenus first and foremost) would successively be criticized in the same way, one must observe that these constant restrictions, which were purely religious ones, were to be found above all among the traditional cultivated class: they denoted, more precisely among the partisans of a return to antique Hellenism and of a traditional and political vision of Orthodoxy, a conservative mentality for which the Byzantine Empire was always the first political power in the world, still able to convince other Christians of remaking a real unity under its rule for the purpose of waging war against Islam. Precisely the opposite analysis is to be found among the "*spirituals*", who were later to sustain the *Hesychast* mystical party, which remained always remarkably discrete when evoking the close connections between the Imperial throne and Muslim States.

That is to say that the idea of universal theocracy was a very resistant one, and that it remained stronger at the cultural level, while the political authorities had long since given it up, *de facto*, but without having ever revoked the old principles of Christian unity and cohesion. This is why John Cantacuzenus, who had always been an ally of Umar Pasha and of sultan Orhan, over and above the purpose of justifying and rationalizing his very equivocal reign, tried to minimize his *philotourkia* when finishing his life in a monastery. And how can one not remember that Cantacuzenus was the Emperor who legitimated *Hesychasm*, and that this mystical current was to be the official one from then on to the downfall of Byzantium?

A last aspect of Byzantine-Islamic relations became more and more striking at the time of the crusades: the already good knowledge of Islamic doctrine had yet improved, as shown by the nonetheless very traditional Nicetas Choniates' *Thesaurus*, in which Coranic texts seem to be more precisely known. this is the case, for example, as concerns the epithets of God, concerning which the Emperor Manuel Comnenus was to unleash a violent controversy.

Was the Islamic religion, as in the case of other "heresies", to be considered a contagious doctrine, so that, as some Latin writers would dare to

inversely, when the crusader States were apparently at the pinnacle of their power, although, as is well known, the Holy Land had neither peace nor quiet since the beginning of the crusades, due in large part to internal strife between the Frankish lords, and also because of the ten-year war launched by the meddling ambition of Bohemond and Tancred. Alexius, for his part, could not resign himself to the loss of the patriarchal town of Antioch (Theopolis, as it was generally known in Constantinople) in 1098. True, Bohemond failed in 1108 in his attempt to invade the Empire from Albania, an attempt already made by his father Guiscard in 1081-1085. True, he was then constrained to accept, by the Deabolis treaty, to submit his principality to Alexius, whose vassal he thus became. But soon thereafter he died, and Tancred considered the treaty null and void. Consequently, such an alliance between the Byzantine Emperor and the Seljuk Sultan of Baghdad was no cause for astonishment, though Byzantine sources, and first of all Anna Comnena, talked only about a treaty between Alexius and the Turkish Emir of Seisin, after this prince had been defeated by Roman troops and the Emperor had vainly attempted to reach an agreement with Tripoli and Jerusalem. Nevertheless, when, during the crusades, the Latins had occasion to verify that, whenever they were fighting against Muslims, Alexius persisted in the Byzantine traditional attitude of drawing up treaties with the Turks and recruiting mercenaries among them, they were naturally comforted in thinking that they had nothing to hope for from Constantinople but secrete agreements with the enemy and treachery against themselves: how could they imagine that, for the Eastern Empire, they were far more dangerous that the Turkish Sultan and all the other Muslim princes?

When, during the second crusade, Manuel Comnenus, frightened by the German crusaders' excesses, obtained from Mas'ud, Sultan of Rum, his intervention against them in Anatolia, Emperor Conrad III naively said he didn't understand, observing that such an attitude amounted to *"bringing the wolf in among the flock of sheep"*. No doubt, he did not know that, a few days before, Manuel had decided to gather his own army together so as eventually to intervene against him, fearing that these Christians *"may be wolves who were coming hidden under a sheepskin or, quite the reverse of what the fable says, lions hidden under a donkey skin, or, to put it differently, that a fox skin may hide a lion skin"*.

The middle of the XIIth century was a time when, in spite of old and deep divisions, the idea of *Communitas Christianorum* was yet so profoundly established in common minds that it was to resist to the numerous later breaks between the two Christendoms: it may be said that, even in Byzantium, the traditional political practice of allying the imperial Throne to Muslim neighbors

for punishing His people, that is to say that taking up arms against Islam, rather than struggling to improve in the eye of God, would be putting Christians in opposition to Heaven's will.

When in Western lands the new doctrine of the Holy War appeared, seconded by a broad popular movement the aim of which was the armed re-conquest of the Holy Sepulchre, Eastern Christendom adopted its long-time attitude to which it had neither doctrinal nor practical reasons to make any amendments. In its confrontation with the crisis of the crusades, it therefore appeared "as in herself Eternity changes her", that is to say as an authentic Christian Entity, perfectly faithful to the Gospel and the Church Fathers' moral and religious principles. Meanwhile, in Latin eyes, it was nothing more than a treacherous enigma.

First, perhaps because the Byzantine Empire had been weakened by the long wars it successively sustained from 1070 to 1092 against the Seljuks, Norsemen and Petchenegs, it is significant that, more than ever, it resolutely claimed the traditional task of reigning peacefully over the world. One could therefore probably not find, either before or after, a greater insistence on the principle of a non-bloody victory, as exemplified by many XIth and XIIth centuries texts, and, first of all, Anna Comnena's *Alexias*. In the face of his numerous enemies, Alexius Comnenus' main merit, she says, was to "*have solved peacefully what is generally obtained by wars and arms*". And, having in mind the Muslim as well as the Latin enemies of the Empire, she concluded: "*It's the characteristic of bad commanders intentionally to provoke their neighbors when anyone keeps the peace, for peace is the aim of war*".

Secondly, and logically, Byzantium remained faithful to its attitude towards Muslim political entities adopted two centuries before, and the Islamic States know it very well. If we are to believe Ibn Qalanisi, and there is no reason for not doing so, during the winter of the year 1110, Emperor Alexius Comnenus sent an embassy to Baghdad, with a letter written in his own hand calling on Muslims "*to join him in expelling the Franks from Syria*"; at the end of his letter, he exhorted them "*to rise and gather together themselves in arms for bringing to their end that cursed race, who had been always growing bigger and bigger, to the point that it went beyond tolerable terms*". In conclusion he begs them all to "*gather in fighting against the Franks and make common cause with him so that they can extirpate them from those kingdoms*".

This was eleven years after the fall of Jerusalem, at a time when it seemed that the Muslims were definitively crushed by their defeats and,

ideology.

This type of new political principles evidently implied a new political practice: since the Islamic Caliphate and Muslim peoples, in spite of their often hostile attitude, had been defined as a political partners among many others, nothing forbade any longer the conduct of regular political relations with them, and, in particular, nothing prevented the conclusion of international treaties and even alliances with them.

Such became the practice along with the progressive division of the Muslim world, as noted above with reference to the 969 treaty with the Emirate of Aleppo. The international validity of this regularly renewed treaty was demonstrated when, in 1031, Emperor Roman III Argyros, without any valid reason, waged war against the Emirate: he was crushed, it wad said, for having broken a convention the guarantor of which was God Himself and against which the Arabs had committed no infraction.

What did the Seljuk Turkish conquest change in this international practice? Nothing, it would seem: in the years 1065-1071, a period of constant invasions which ended with the terrible Byzantine defeat at Manzikert, the anomaly is, indeed, much more serious than any other that may had occurred since the time of great Arab victories, but the doctrine was always the same: this was a temporary defeat the explanation of which was to be found in the overly numerous moral sins God's people had committed, and Christians would be victorious once again when they had paid for their mischief.

An important text of Pseudo-Skylitzes emphasizes the fact that it had been normal that, in the VIIth century, the Arabs had conquered Syria, Egypt and other oriental lands, for they were entirely spoiled by old and pernicious heresies, while only one reason could explain the Seljuks' victories in Anatolia: a moral failure in the Orthodox purity of the Roman people, with the result that the lost Anatolian territories could only be reconquered but by forsaking this unprincipled way of life.

In other words, on the eve of the crusades, Byzantium had not in-fact given up on the traditional aim of reconquering by arms the lands lost to the Turks, but such a reconquest would, it was thought, never come to be without the Roman people first changing for the better. At any event, the leadership of Orthodox Christianity was in no way meditating plans for a Holy War. Down to the fall of the Empire, the moral and religious authorities were constantly to repeat that Islamic victories were the result of Christian sins, part of God's plan

forsake *de facto* the holy principle of universal Theocracy, even if, until the death of the empire, such a principle continued to be proclaimed, constantly and officially, as the very source of the Christian throne's legitimacy and even of its earthly existence.

Consequently, we must lay aside the numerous imperial affirmations and attitudes according to which, Byzantium's task being to conquer and dominate the entire *oecumene,* any Islamic domination was the effect of an unfounded barbarian arrogance and, consequently, an *anomaly*, in the etymological sense of the word. And it must be noted that, at least from the IXth and Xth centuries, the Eastern Roman Empire resigned itself to admitting that Islam was a permanent reality, which would never be conquered by Christian arms nor converted to the Orthodox faith. And when, at the end of the eighth century, we see the two great Empires, the 'Abbasid and the Byzantine, beginning to build, on both sides of their respective limits, two parallel lines of fortresses, with between them a large no man's land, it evidently meant that, at least by implication, they both admitted that they had to put their expansion to a close and that they were now territorial realities between which conflicts may evidently succeed, but without calling into question each other's very existence.

Later, when the equilibrium of forces between the Islamic and Christian Empires had been confirmed, it was clear that the highest spheres of Byzantine power went so far as to consider that the Baghdad sovereign was a legitimate one, better, that this Empire had been built by virtue of God's superior devices and, if one may say so, was as necessary as the Christian Empire itself. Can we give another meaning to that part of Nicholas Mystikos' *Letter to a Cretan Emir*, where the great Constantinople Patriarch writes: "*The two sovereigns of the whole earthly sovereignty, that of the Saracens and that of the Romans, are dominating and shining just as the two great luminaries in the firmament, and that is why they must each other behave as allies and brothers*"

It may of course be said that such an acknowledgment of a divinely willed place for Islam on earth was a product of the relative weakening of the Islamic powers in the Xth century; the *Taktika*, dating from the beginning of that century, and attributed to Leo the Wise, set out from the principle that the Arabs had definitively been defeated, something which is even more emphasized a half century later, in the Pseudo-Nikephorus Phokas' *Treatise on Guerilla Warfare*. On the other hand, another Byzantine Emperor, Constantine VII Porphyrogenitus, clearly justified the right, for each people, to have its own laws and customs, which means, without clearly expressing it, that it may also have its own particular religious law, something which runs counter to the universalist

seen how severely the Islamic *Jihad* was disapproved in Byzantium: a Christian Holy War would thus have been considered doing like the enemy, and such an imitation of Islam's worst practices would have been considered a self-negation of Christianity.

Considering the conventional nature of Arabo-Byzantine wars, it is easy to understand that, on the eve of the crusades, ordinary Islamo-Byzantine relations had nothing common with the almost always hostile contacts between Islam and the Latin world. In order to grasp this fact, we need to remind ourselves that, from the middle of the Xth century, when Byzantium took the counter-offensive against a divided and weakened Muslim Empire, the two old enemies put to perfection a new type of international relations by admitting their reciprocal legitimate existence and, consequently, ratifying and observing international treaties which possibly included some stipulations about Muslim-Christian alliances.

This type of relations became easier and even usual on account of the progressive division of the Muslim world: the 969 treaty between Byzantium and the Aleppo Emirate is, doubtless, the best example of such a new attitude, since the Empire had then the opportunity to destroy the little Emirate, but preferred rather to maintain it for economic and strategic reasons. Sometime later, in 997, a similar international peace was ratified with Fatimid Egypt by the more powerful Byzantine Emperor of that time, Basil II.

We shall see that this type of conventional and international treaties were as serious for Christians as for Muslims, and that, when they are broken without reason, the guilty party, whoever he may have been, was considered marked to be struck by God's wrath. From the point of view of the West, on the other hand, such an alliance was evidently considered an unnatural one, mere treachery.

The true significance of this apparently double-faced attitude towards Islam is that, for Imperial power, the fact of being allied to Arabs or Turks was not a matter of principle, but only a practical and a traditional one, a particularly significant illustration of the gap which more and more existed between theory and reality in a political system too often seen as a monolithic one and which was in fact remarkably capable of accommodate itself to new historical contexts.

It would seem that such an attitude, at least from the XIIth century and probably before, probably denoted a decisive but never officially confessed transformation of Byzantine political ideology, which may have gone so far at to

Christians was always. for Byzantine polemicists, the chief argument for reproving Islam, before all other doctrinal aspects, an argument even more important than the Islamic refutation of the Christian Trinity.

Of course, victories over Islam were seen as good, for they represented God-given approval for Christians, but, as Anna Comnena was to say, "*peace is the aim of war*", and it's always better peacefully to convince Muslims that they are wrong and that the Christian faith is the better one: so concludes Nicetas of Byzantine after having glorified Emperor Michael III's victories: "*it's not enough*", he writes, *having put to flight the miserable Barbarians' bodies... [The Emperor] then invites the Arabs to become pious, running, with his arrows, after the senseless and unsound ungodliness, thanks to the evidence that the words of Truth enclose*".

Such a moral attitude is not a hypocritical one, as proven by some rare episodes in which imperial power seems to have been tempted by a Byzantine version of the *jihad*: in 968, Nikephorus Phokas, who had just taken Antioch, attempted to obtain from the Patriarch Polyeuctus the martyrs' palm for his soldiers who had died on the battlefield, an honor harshly denied by Polyeuctus who reminded him that a man, whoever he be, who dies with bloody hands, can have no other lot than Hell.

In fact, killing an enemy during a war, even a just one, is, for Byzantine canon law., the touchstone of murder itself: that type of murder is punished by a specific penitence, which is extended to similar cases of murder: for instance, about 1155, Patriarch Constantine Chliarenos, sentencing some soldiers for having killed highwaymen in the mountain, distinguished between those who killed because they were attacked by the brigands (they are condemned to the usual penitence of soldiers who killed on the battlefield), and those who ran after them with the clear purpose of killing them: they are much more severely punished, because they have voluntarily killed.

So that, with the notable exception of Nikephoros Phokas, we may say that Byzantine power, conceived as an incarnation of God's power on earth, is a resolutely pacific one: of course Byzantium is often at war, but, usually, the wars it sustains are either defensive ones, or wars the aim of which is 'econquering lost provinces which are considered legitimately Roman territories: his is what characterizes the Arabo-Byzantine wars from the VIIth to the XIth entury, wars that, in the Byzantine mind, were only the continuation of 'aditional Persian-Byzantine ones, that is to say purely political conflicts among 'hich it would be impossible to find any religious motivation. Besides, we have

forged his "personal mixture of old heresies".

From the VIIth to the XVth century, then, the Islamic faith was indeed considered in Byzantium as a heresy, but as an originally Christian heresy, neither better nor worse than many others which had always divided the Christian world. And if, for the Byzantine tradition, Arabian people gave credence to the Prophet Muhammad, it was only because they were a rude and illiterate persons, making it possible to hope that, in due time, they could be educated in the true religion.

Consequently, for the Orthodox tradition, Muslims, like Jews, have a specific position with respect to Christianity: they are not Christians, but they have already received a part of the true revelation. And how should Orthodox Christians not have been confirmed in that conviction, when they observed that, in the Islamic world, there were always some interlocutors willing and eager to discuss theological topics. This was linked to the mental reservation that there necessarily existed a possibility of finding some reconciliation between the two sibling faiths. In the XIVth century, it was Gregory Palamas, John Cantacuzenus and Manuel II's conviction, after having debated at length with Turkish Sultans and religious dignitaries.

Byzantine and Orthodox peoples were always, especially in their relations with Muslim peoples, faithful to the authentic Paleochristian pacifism, as stressed in the first Decalogue's article: "Thou shall not kill", an article to which no exception may be tolerated, even in the face of the most pitiless enemy. It was true in Roman pagan times, when the unique Christian answer to persecutors was martyrdom, and it remained the right attitude in front of other religious enemies, Persians and later, Arabian and Turkish peoples: while the Latin crusade had been justified on account of a few passages of Augustine, it would be impossible to find a word on the matter in the numerous works of the Greek Fathers of the Church, even in John of Damascus' texts relating to Islam.

Around the year 850 Nicetas of Byzantium, the first Byzantine polemicist against Islam, probably the first Constantinople-born writer who knew the Qur'an very well, criticized Muslims who, according to him, derived spiritual benefit from killing Christians. He emphasized the superiority of Christianity with what he saw as its natural and general respect for man as God's masterpiece and without distinction between one and another. Killing a man, whatever he may be, is killing God's image, so that *a murder is always a murder*. Of course Nicetas did not understand the real sense of the *jihad*, but this misunderstanding itself was important, for *jihad* as a Holy War the aim of which would be killing

traditional Greco-Roman conception of non-Christian peoples as pertaining to a "barbarian" world with respect to which Christianity has the moral and religious task of revealing the true civilization and the true faith.

Islamic peoples are only a part of that huge mass of "barbarian" peoples which, according to a yet very living Greco-Roman tradition, always ramble about the boundaries of "civilization", that is to say all around the Christian Empire, a tradition which is perfectly coherent with another, the Jewish one, according to which an elected, or chosen, people is constantly besieged by aggressive *gentes*, so that Byzantium forges a new attitude of pacific expansion, more properly a conversion than a conquest which, mingled with the superiority complex of an Empire feeding upon the Greco-Roman culture, gives it the double political and religious task, of spreading culture and the political "Roman" model among the "peripheral Barbary", a particularly suggestive expression of Michael Psellos. In exactly the same way it must spread the true religion; and it is not uninteresting to note that, when using of these words in the XIth century, Psellos includes in them all the territories which are around or against the Empire, from Spain and France to Arabian lands and steppe peoples.

This leads us to imagine, on the boundaries of Byzantium, a circle of lands to be taken by her, an approximate equivalent of the Islamic *dar al-harb*, but with a different connotation since, for Muslim peoples, it must be conquered by arms, whilst Romans don't conceive another domination than the pacific one.

Among that barbarian mass, however, Islamic peoples have, for Byzantium, a relatively privileged status, for they had never been considered to be purely pagan, as was usual in Western Christianity: in fact, Arabian or Turkish peoples were seen as neither pagan nor unacquainted with Christianity. Eastern Romans never forgot that, from the very time of the Islamic revelation, Christian tradition considered the "new faith" as a heretical version of Christianity. Consequently, it would always be seen as internal, not external to what Byzantium considered to be the "true religion". At the time of the crusades, that old idea became a stereotype, that is to say it was perfectly incorporated into the common way of thinking of Orthodox Christianity: after John of Damascus, in the VIIIth century, Nicetas Choniates, at the end of the XIIth, still remembered that Muhammad's "heresy" was descended from lessons he had taken from an Arian monk, which, for them, clearly places Islam in the Jewish and Christian traditions, as proved later by the numerous hesitations of John Cantacuzenus who successively spoke about Islam as an "imperfect judaism", a succedaneum of Carpocrates' or Donatus' doctrines, an amalgam of Nestorianism and Judaism, concluding that, all things rightly considered, Prophet Muhammad

NINE

Orthodox Christendom's View of Islam at the Time of the Crusades: a Touchstone of Christian Theocracy and Discords

By Alain Ducellier

In the face of a fundamentally new phenomenon, the Crusade or Holy War, it is well known that Byzantine and, later, Orthodox attitudes were always different from those of Western Christendom's since, from the very first manifestation of that new ideology, Eastern Christians showed their misunderstanding, then their disapproval of what they always saw as a heavy offense against the true Christian doctrine.

Evidently, had Western Latinity seriously tried to understand why it was impossible for the other half of Christendom to admit the principle of a war decided by God, the aim of which was either a violent conversion of Muslim peoples, or their destruction pure and simple with, at the end, the spiritual benefit of beatitude for the winners, the Byzantines' flat refusal of the crusade might possibly have been considered a respectable one. But on account of their complete ignorance of Islamic realities and of the old and complex Islamo-Byzantine relations that, by the XIth century, had progressively brought Eastern Christians a very good knowledge of their neighbors, the Westerners ("Franks") had never made a similar efforts, whether one is speaking of Latin crusaders or Western Christian authorities.

As a result, the Byzantine and Orthodox peoples were immediately blamed and later condemned as the Muslims' accomplices. And it must be said, regretfully, that such a condemnation has never been forgotten since even the better modern historians of the crusades, whose sources are above all XIth and XIIth century Latin chronicles, generally consider Byzantine Christendom either as an ambiguous religion, or as a Christian community which was very small and could therefore be largely ignored.

If Byzantine Christians are even nowadays seen as the accursed or ignored partner, it is first and foremost because they have always had a

Lacan, Jacques. "Seminar on 'The Purloined Letter.'" *Yale French Studies*, 48 (1972): 38-72.

Mehlam, Jeffrey. "Poe Pourri: Lacan's Purloined Letter." *Semiotexte*, 1.3 (1975): 51-68.

Moi, Toril. "Introduction." *The Kristeva Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 1-22.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Chatto and Windus, 1993.

----- "Orientalism and After." Interview with Edward Said by Anne Beezer and Peter Osborne. *Radical Philosophy*. 63 (Spring 1993): 22-32.

* * * * * * *

game of postmodern self-reflexivity. Postcolonial hybridity frames the postmodern game by demanding the right to answer duplicity not with an essence, but with a subjectivity that is constructed in a movement that demands chance; but, after this throw of the dice, genealogy reclaims its rights in order to prevent the floating of the subject into silence or psychosis. Only this temporary re-inscription of the subject into the symbolic order can engender cultural transformation. Said uses the term, "liberation," not nationalism which he feels is marked by a double movement which can only repeat the binary opposition "us" and "them."

The starting and ending point of Derrida's text is: you cannot have it. "It" cannot evidence itself (31). Said does not have it, but resists giving it up. And my "eye" remains focused here on "it," the figure nation. This is my narcissism and here comes the "bogy of orientalism:" my desire as a Palestinian woman to reinscribe myself in discourse, my desire to speak, to be heard, to maintain my "right to signify."

BIBLIOGRAPHY

Bhabha, Homi. "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation." *Nations and Narration*. Ed. Homi Bhabha. London and New York: Routledge, 1990, 291-332.

Derrida, Jacques. "The Purveyor of Truth." *Yale French Studies*, 52 (1975): 31- 113.

Gellner, Ernest. "The Mightier Pen: Edward Said and the Doble Standards of Inside-Out Colonialism." *TLS* (February 19, 1993): 3-4.

Hutcheon, Linda. *The Politics of Postmodernism*. London: Viking, 1988.

Kristeva, Julia. *About Chinese Women*. London: Màrion Boyars, 1086.

---- *New French Feminisims*. Eds. Elaine Makrs and Isabelle de Courtivron. Sussex: Harvester Press, 1981. 165-167.

---- "Women's Time." *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi. Oxford: Basil Blackwell, 1986. 186-213.

[become] only starting points." This hybridity understood as temporal positionality resists Hutcheon's and Derrida's representation of a notion of being in exile as the play of fiction of dissemination. Here is another attempt to read "contralpuntally," to establish a link. Here is Derrida citing Lacan:

> The very effect of the unconscious ... [is] the precise sense that we teach that the unconscious means that a man is inhabited by the signifier: could we find a more beautiful image of it than the one Poe himself forges to those typonymical inscriptions which a geographical map, lest it remain mute, superimposes on its design, and which may become the object of a guessing game: who can find the name most likely to foil a beginner will be the one which, in letters spaced out widely across the map, discloses, often without an eye pausing to notice it, the name of an entire country" (qtd. in Derrida 61).

The reference here is to the body of woman and as an "other" geography. The question to be asked here is when you are "it" in this guessing game, what does it mean to be confronted with "textual drifting?" (Derrida 10). When you cannot cross the border without being stopped and interrogated, what does it mean to subscribe to a logic where "first of all .. [the] question is a scene of wiring--its access of border undeterminable--whose boundaries are blurred" (Derrida 101).

It can be argued that Said continues to resist playing this guessing game, while Bhabha plays by focusing the "eye" on the letters spaced out widely across the map. Bhabha's project remains to guess the "other" name: woman, migrant, "lest it remain mute." In this space/time of play, Bhabha insists on the migrant's eye to return the gaze even if it can only be temporary, like "pausing to notice." This, I suggest, is what he means by the right to signify." Like Said, Bhabha knows that there is no return home; the letter is always already indivisible. Not only is the reality of the metropolis unmappable for the migrant, but he/she suffers the "prohibition placed on the .. [migrant's] return ... [which] is not only penal, but also imperial" (Said xvii). Said tells us that subjects can be taken to places like Australia, a penal colony, "but they cannot be allowed a 'return' to metropolitan space, which, as all Dickens's fiction testifies, is meticulously charted, spoken form inhabited by a hierarchy of metropolitan personages" (xvii). Postcolonial hybridity then is the refusal to see only doubles. In other words, it frames the

difference is bound to be found where the loss of meaning enters, as a cutting edge, into the representation of the fullness of the demands of culture" (313). Bhabha's main point, I want to suggest, is that just as the construction of the (subject of) cultural discourse is ambivalent ... [it is] transferential in the style of psychoanalysis ... [hence] constituted through the locus of the other which suggests that both the object of identification is ambivalent, and ... that the agency of identification is never pure of holistic, but always constituted in a process of substitution, displacement and projection" (313). Following Kristeva's trajectory--which is the attempt to redefine the symbolic process through which the social imaginary--nation--becomes subject of discourse, and object of psychic identification, cultural difference becomes a "form of intervention, participating in a supplementary logic" whose effect is "not merely to change the 'object' of analysis--to focus, for instance, on race rather than gender, or on native knowledge rather than metropolitan myths (304, 312). Rather, the analytic of cultural difference "intervenes to transform the scenario of articulation chan[ing] the position of enunciation and the relations of address within it" (312).

I believe what is being suggested here by Kristeva and Bhabha is that although the migrant and "woman" should be understood "from the perspective of the signifying **singularity** of the 'other' that resists totalization," subject to the extent to which all forms of cultural discourse are subject to the rule of signification, "there can be question of a simple negation or sublation of the contradictory or oppositional instance" (312, 313 emphasis in the original).

Bhabha's "Dissemination" can then be read as the interruption of cultural difference into the homogeneous, empty time of national community (314). Bhabha does not realize that the difference "within the nation" which he described as Derridean supplementarity is interrupted by Kristeva's notion of "significance." Yet this, I would argue, is a possible implication of his analysis. As I have already detailed, Bhabha reads "woman" and the migrant in terms of "positionality."

In his *Dissemination*, Bhabha writes the postcolonial migrant as woman metaphorically. Following Kristeva, Bhabha argues that the condition of being in exile, a migrant, is similar to the condition of being a woman, and is more a question of positionality than a question of the Truth of being woman/migrant. This is what Bhabha calls cultural performativity, or hybridity, where to cite Said again, "labels like Indian and woman ...

limitations imposed by history's time on a feminist experiment carried out in the name of irreducible difference (Moi *Reader* 195). "Women cannot be," she writes. "In 'woman,' I see something that cannot be represented, something that is above and beyond nomenclatures and ideologies" (Kristeva, *New French* 173). Woman then is exterior to meaning and language. Yet she is "only thinkable within the symbolic" (Moi *Reader* 11). For Kristeva argues that an "ostensibly masculine, paternal ... identification is necessary in order to have some voice in the record of politics and history, and ... by this identification to gain entry to social experience" (*Chinese* 37-38). As a way out of this dilemma, Kristeva describes a third "generation" of women (generation in the sense of corporeal and desiring mental space), one that constantly alternates between anterior temporal modalities (cyclical and monumental time, the time of reproduction, mythical time) and cursive time or the linear time of history. Kristeva calls this "new" time the "future-perfect" or women's time" (*Reader* 189).

Kristeva describes this temporality firstly in the context of an opposition to the spaciality of the fixed image which has been woman's dilemma at least since Plato. That is to say, Kristeva is attempting to get beyond the fusion of a signifying "space" in the sense of the Platonic "choa" and toward a temporal doubleness (*Reader* 191). Secondly, and more importantly for our purposes, Kristeva locates this third generation of women at the margins of the modern nation whose reality or essence, in the sense of economic homogeneity, historical tradition and linguistic unity, she claims, ended with the Second World War.

Kristeva argues that the debate in feminism is at the centre of a new definition of nationalism that is based on a "symbolic denominator" which is the "cultural and religious memory forged by the interweaving of history and geography" (*Reader* 188). "A new social ensemble superior to the nation has thus been constituted," she argues, one within which the nation, far from locating or losing its traits, "rediscovers and accentuates them in a strange temporality, ... where the most deeply repressed past gives a distinctive character to a logical and sociological distribution of the most modern type" (188-189). This constant alternation between identity and its loss-what Kristeva describes as "significance" or the constant shattering and reconstruction of the subject--is also perhaps the alternation between the "pedagogical" and the "performative" in Bhabha, or the voice of the "melancholic ... migrant" that marks a shifting boundary which alienates the frontiers of the modern nation (Dissemination 315). Bhabha writes: "cultural

historicity," Bhabha does negotiate "it," the sign "nation," following a Derridean structure of supplementarity (292). The modern western nation, he argues, cannot be represented as a unified history or a linear narrative, but as "movement of signification" (298). Bhabha claims this is because the "subject of cultural discourse--the agency of the people--is split in the discursive ambivalence that emerges form the contestation of narrative authority between the 'pedagogical' and the 'performative' (299). That is to say, the nation is reinscribed in the "in-between time" or cultural difference in the "pedagogical"--the process of identity constructed by historical sedimentation (304). Bhabha's argument is built around the sign "people" as a conflictual economy of positions that both authorizes and denies the "spatial expression of a unitary people" or the expressive metaphor of the nation: "Out of many one" (294). In other words, the people are constructed ambivalently as the 'objects' of a nationalist pedagogy, giving the discourse an authority that is based on the pre-given or constituted historical origin or event ... [and as] 'subjects' of a process of a signification that must erase any proper or originary presence of the nation people to demonstrate the prodigious, living principle of the people as that continuous process by which the national life is redeemed and signified as a repeating and reproductive process" (297).

Bhabha understands this "doubleness" as a "supplementary movement in **writing**" where in the expression: "Out of many one," the "one" becomes what holds the people together as well as the "minus-in-the-origin" which intervenes to prevent a totalization of the social (305, 306 emphasis in the original). This is also described as the "liminal movement of the culture of the nation--at once opened up and held together" (305).

It is interesting that this account of the notion constructed in the time between identity (the pedagogical) and its loss (the performative), described by Bhabha as a form of Derridean textuality, is borrowed from Julia Kristeva's analysis of three generations of feminists in her essay, "Women's Time." Early in his essay, Bhabha castigates Kristeva for not "realizing how fully the shadow of the nation falls on the condition of exile" (292). Later, however, he credits her with constructing the time and space of the nation's finitude along the borders of psychoanalytically informed feminist strategies of political identification (304).

In "Women's Time," Kristeva describes woman's dilemma in being offered either an insertion into history or the radical refusal of the subjective

the desire to float the letter when the subject returns as woman or as migrant?

Let me try to establish a link between what I would call this theatricality of the "double" as text--"all simulacra" or "textual drifting," and a postcolonial hybridity that insists on a "discourse [that] speculates on faith in testimony" (Derrida 86, 103, 90). The question is what happens when the double becomes disseminated as a dupe, when "it" cannot evidence itself. Can the letter suffer a "(mal)chance" (Derrida) and still arrive at a destination?

Let us return to Said's notion of hybridity. Put simply, Said wants to follow a triangular, Fanonian structure--a line that begins with colonialism or culture enabling imperialism, forges through resistance as nationalism, and comes our on the other side (of the nation) as internationalism. A humanist, Said can only insist on this structure. But, perhaps a better way to understand this postcolonial hybridity is by way of a detour to Bhabha. In his essay, "Dissemination: Time, narrative and the Margins of the Modern Nation" (1990), Bhabha begins from the proper, hybrid place, as it were. He begins with Derrida and with the always already of migration, the time of exile. He writes:

> The title of my essay--Dissemination--owes something to the wit and wisdom of Jacques Derrida, but more to my own experience of migration. I have lived that moment of the scattering of the people that in other times and other places, in nations of others, becomes a time of gathering. Gatherings of exiles and emigres and refugees; gathering at the frontiers; gatherings in the ghettos or cafes of city centres; gathering in the half-lie, half-light of foreign tongues, or in the uncanny fluency of another's language; gathering the signs of approval and acceptance, degrees, discourses, disciplines; gathering the memories of underdevelopment, of other worlds lived retroactively; gathering of the people in the diaspora: indentured, migrant interned ... the gathering of the clouds from which the Palestinian poet Mahmoud Darwish asks, 'where do the birds fly after the last sky?' (291).

In his attempt to write the western nation "as a form of living the locality of culture ... [that] is more **around** temporality than **about**

reappropriation or foreclosure or "the desire to plug the hole" (61, 66). The warning in other words, is to anyone who is not or who does want to be, "woman."

Derrida accuses Lacan of sacrificing the "double" of textuality for the logic of a signifier that is based on a materiality that turns out to be the indivisible ideality of speech or voice. Derrida refers to two truth values he locates in Lacan's text which evidence this point. The first is the "circuit of adequation" or the question of an "'emphasis' ... [on] the authentic excellence of speech, of the word, of logos as **phone**" (82 emphasis in the original). Derrida locates this emphasis in Lacan's insistence that the letter can arrive at its destination. After being stolen from its guardian, the Queen, who does not have it--"it" being the phallus--the letter finally returns to her after many detours, and the pact of the symbolic order, the pledge of faith to the name of the father, the king, is e-validated. This re-validation is the second truth value Derrida finds and critiques in Lacan. It is a truth which unveils the "truth of truths": the truth of woman as the "structure of lack: castration, the **proper** place of the signifier, origin and destination of the letter" (83 emphasis in the original). It is this double-yet only singular--truth that Derrida complains "incessantly subordinates writing, the letter and the text" to speech. Derrida argues that as soon as the letter is seen as the phallus which must be kept and returned to its point of departure, as soon as it is not disseminated, its presence is guaranteed by the passing of the symbolic through voice.

What I want to emphasize here is not Derrida's extremely complex representation of the Truth of Lacan. The important task here is to frame the staging of this desire for "that dissemination power" which Derrida tells us he has proposed to call 'writing before the letter'" (85). I want to suggest that Derrida in this text is anxious to "teach us the truth of decoy," to remind us that the (purloined) letter "is still a literature [and that it is] ... characters which [are] ... in question, and that this does not always have to mean anything" (87). But, that "by the same token ... his purpose is to have fun" (87).

Derrida is here referring to Lacan's desire to have fun. I have chosen to read Derrida against himself, as it were, in keeping with the spirit of my own reading of his essay.

The important question here is what does it mean to have fun staging

"ambivalence" of the postcolonial migrant in the metropolis. Confronted with an unmappable reality, and speaking with a forked tongue, the migrant is at the same time part of an(other) history, a time that is elsewhere, an "in-between" temporality that insists on what Bhabha calls the migrant's "right to signify" ("Dissemination" e.g. 295, 303).

This is the most interesting moment in Said's text and, I believe, in the current debate between postcolonial and postmodern theories. Gellner, perhaps unable to venture into that melancholic space/time of exile, can only write that it is Said who "never goes that far: there is no shrill 'postmodernist' pan-relativism in his book" (3).

Said is not unaware of the oscillation in this text, the constant movement between the spaciality of (land) appropriation or of the history of power, and the temporality of exile--the recurring failure to hold the past in the present. Said calls this condition, simultaneously following and resisting Bhabha, hybridity. And the attempt in this paper is to outline the difference between postcolonial hybridity described in Said's and Bhabha's sense and what Linda Hutcheon in her book, *The politics of Postmodernism* (1989), describes as the "doubleness or duplicity" of postmodern writing, the "de-toxifying impulse" of postmodernist "meta-fictional historiography" that at once subverts and reinscribes "the brute events of the past into the historical facts we construct of them" (1, 4, 14, 57). In a spirit of intertextuality, I will attempt to theorize this difference by looking at Jacques Derrida's essay, "The Purveyor of Truth" (1975), which, I believe, presents a much more powerful account of the "duplicity" of postmodernism. I will read this deconstructive text with and against Said's and Bhabha's postcolonial structure of resistance and/or decolonization.

At first glance, it seems that there is nothing to connect Derrida's reading of Lacan reading Freud and Poe to postcoloniality. After all, how is it that Derrida's critique of Lacan--that Lacan repeats the truth reiterated by Freud the analyst--the truth being that the letter, the signifier, is the phallus, missing from the mother and circulating in an (Oedipal) triangular economy of exchange where it will inevitably return, indivisible and whole--how is it that this truth about woman unveiled as lack can be related to a truth about the migrant as hybrid. I want to suggest that Derrida's text convey's a double truth that might be politically destructive, but "we are getting ahead of ourselves" is what Derrida repeats as the warning to anyone who wants to read following the path of the signifier, to anyone who wants to prevent

of ... [Said's] work" (4). He summarizes four hundred and forty four pages in one sentence: "Amen. ... In the end we are all human" (3,4). This, I believe, is a gross misreading of the text not because Said is not a humanist, but because Gellner fails to take account of a sustained tension in the book, a tension that marks what Said describes as his condition of exile (xxx).

Before I elaborate on the anxiety of this condition, I want to question Gellner's interests in providing a reductive reading of Said. At pains to point out that "European imperialism ... wasn't simply a matter of one set of people dominating others, [but that] it involved a move from one kind of society to a profoundly different one," Gellner illustrates this point with the story of the "emperor who found Rome brick and left it marble, these conquerors [who] found the world agrarian and left it industrial, or poised to become as such" (3). It is this moment of "cultural transformation" from primitivism to civilization that Gellner castigates Said for failing to theorize (3). Perhaps anticipating such an orientalist position, Said questions it: "Regard experiences as if they were about to disappear: what is it about them that anchors or roots them in reality? What would you save of them, what would you give up, what would you recover?" To answer such questions, Said continues, "you must have the independence and detachment of someone whose homeland is 'sweet,' but whose actual condition makes it impossible to recapture that sweetness, and even less possible to derive satisfaction from substitutes furnished by illusion or dogma, whether deriving from pride in one's heritage or from certainty about who 'we' are" (407 emphasis in the original). A tension is thus created between a subject position that wants to regard loss only in the mode of an "as if" and an "other" position that grounds loss in an actuality--Said demands a "contrapuntal" reading of culture that is connective in the sense of "providing a simultaneous awareness both of the metropolitan history...and of those other histories against which (and together with which) the dominating discourse acts" (59). And it is precisely this tension that denies a disjunctive reading of *Culture and Imperialism* simply as a repetition of, or a return to, *Orientalism*'s thesis--"we are all human." I want to suggest that *Culture and Imperialism* enacts a refusal to choose between a mimetic notion of actuality, which would normalize it into what Said describes as "that style by which one is defined by the nation" (xxviii), and a nomadic subjectivity reminiscent of the biblical story of Abraham's exile--Abraham leaves his homeland never to return. I want to suggest that this refusal to choose between the "one" understood as nationalism and the "other" understood as the dissemination of the subject into a postmodern space, enacts what Homi Bhabha describes as the

EIGHT

The Migrant in the Metropolis Postcolonial Hybrid Or Postmodern Double?

By Hala Darwish

Any account of Edward Said's recent book *Culture and Imperialism* (1993), is bound to be sketchy, not because the book is more than four hundred pages long--Said in the same instance apologizes for this dissemination and regrets its inevitable rupture. He writes: "In discussing and analyzing what in fact is a global process, [imperialism as a historical and cultural experience] I have had to be occasionally both general and summary; yet not one, I am sure would wish this book to be any longer than it is!" (xxv). The book is also true to the description on its cover: it is immensely readable. Yet the reader, at least this reader, is left with a lot of anxiety at *Culture and Imperialism*'s conclusions, or rather at Said's, perhaps inevitable failure to enact and ending. The book's project is to get beyond what Ernest Gellner in his review of February 19, 1993, describes as the "BogEy of Orientalism" (3). Said's project is the attempt to dismantle the opposition his earlier work set up between the "us" of the imperial self/subject and the "them" of the colonized other. It is an attempt to formulate an alternative in the sense of validating "the struggle to be free form empire, ... [to] actually prove the validity of a ... liberationist energy that animates the with to be independent, to speak freely and without the burden of unfair domination" (xxiii). Said, however, does not want this wish to become a "monolithic ... [or] reductively compartmentalized, separate, distinct view of our relation to ourselves and the word" (xxiii). I want to suggest that the key liberating moment from an orientalist slave/master dialectic is found in Said's concluding statement: in today's postcolonial world, "no one is purely **one** thing. Labels like Indian, or woman or Muslim, or American [and I want to add Palestinian] are no more than starting-points" (407 emphasis in the original).

Gellner mistranslates this starting point into "the central undercurrent

10. Clive Ponting, *Churchill*, Sinclaire Stevenson, 1994, pp. 253-4

11. *Ibidem*, p. 255.

12. Martin Gilbert, *op. cit*, Vol. IV, companion volume 3, p. 1612.

13. *Ibidem*, p. 256.

14. *Ibidem*, p. 253.

15. *The Arab-Israeli Conflict*, edited by John Norton Moore, sponsored by the American Society of International Law, Princeton University Press, 1974, Vol. 3: "Documents", p. 75.

16. Clive Ponting, *op. cit.*, p. 253.

17. Martin Gilbert, *op. cit.*, vol. IV, p. 659.

18. *The Arab-Israeli Conflict*, edited by John Norton Moore, p. 66.

19. Norman Rose, "Churchill and Zionism" in *Churchill, A Major Assessment of His Life in Peace and War*, edited by Robert Blake and Wm. Roger Louis, Oxford University Press, 1993, p. 157.

20. Clive Ponting, p. 254.

21. Martin Gilbert, vol. IV, 1922-1939, p. 606, item 1921.

22. *Ibidem*, vol. IV, ch. 32, "Churchill in the House of Commons", June 14th, 1921.

23. *Ibidem*, vol. V, p. 616, item 8/28.

24. Chambers's *Twentieth Century Dictionary*, Edinburgh, 1961, entry: manger, p. 646.

* * * * * * *

race, or at any rate, a more wordly-wise race, to put it that way, has come in and taken their place".[23]

The vocabulary that Churchill uses to describe the Palestinians would be termed racist nowadays. An expression like "the dog in a manger", meaning: "one who will neither enjoy something himself not let others do so"[24] conveys more than mere indifference. To him, the Palestinians belong to an inferior race who do not deserve the country where they live. Although their dispossession was far from complete at the time -- in point of fact, it had just begun -- the process that was to result in the dispossession of the Palestinians was still in its infancy, Churchill did perceive it for what it was. He placed the Palestinians in line with the Amerindians on the one hand and the Aborigines on the other hand as people who have lost their ancestral land at the hands of a "higher" race. He just refused to see any injustice in it. Everything was in order. He saw nothing wrong in this.

NOTES

1. A.J.P. Taylor, *English History, 1914-45*, Oxford University Press, 1966, pp. 230-1

2. *Ibidem*, p. 231.

3. David Fromkin, *A Peace to End All Peace. Creating the Modern Middle East, 1914-1922*, Penguin, 1989, p. 19.

4. Martin Gilbert, *Winston S. Churchill*, Heinemann, 1976, Vol. IV, ch. 32, p. 572.

5. *Ibidem*, Vol. IV companion Vol. 3, p. 427, No. 2.

6. Robert Rhodes James, *Churchill: A Study in Failure, 1900-1939*, Pelican, 1970, p. 173.

7. Martin Gilbert, *op. cit.*, ch. 33, p. 590.

8. *Ibidem*, ch. 35, p. 638.

9. *Ibidem*, ch. 33, p. 590.

No wonder then that the Israeli historian Norman Rose could write: "These months (i.e. the twenty months when Churchill was at the Colonial Office) witnessed Zionist achievements no less considerable than the Balfour Declaration itself: the so-called Churchill White Paper and the mandate for Palestine, ratified by the League of Nations".[19]

Churchill's negative perception of the Palestinians

There is no doubt that Churchill's perception of the Palestinians was a negative one. For one thing he had no direct apprehension of the Palestinians as such. His perception of the Palestinians was only through Zionism. The Palestinians as such had no separate existence for him. His admiration for the Zionists and what they were attempting to do in Palestine is the other side of the coin of his indifference, to say the least, to the fate of the Palestinians. His positive attitude to Zionism in the 1920s also reflected his contempt for the Arabs.[20] Churchill himself once said: "I have a great regard for Arabs, but at the same time you find where the Arab goes it is often desert".[21]

He saw the Zionist as a fountain of civilization which would eventually bring prosperity to the Arabs of Palestine: "I am talking of what I saw with my own eyes. All around the Jewish colony (Rishon-le-Zion) the Arab houses were tiled instead of being built of mud, so that the culture from this centre has spread out into the surrounding district.[22]

He was addressing the House of Commons where very few members could have contradicted him in his implication that Palestinian houses were all made of mud.

In 1937, when the Peel Commission (also known as the Royal Commission) was conducting its inquiry into the problems of Palestine that was to result in the proposal of yet another partition of Palestine, Churchill was invited to submit his evidence as the former Secretary of State for the Colonies responsible for the establishment in Palestine of the mandatory administration. This is when he candidly declared: "I do not agree that the dog in a manger has the final right to the manger, even though he may have lain there for a long time. I do not admit that right. I do not admit, for instance, that a great wrong has been done to the Red Indians of America, or the black people of Australia. I do not admit that a wrong has been done to these people by the fact that a stronger race, a higher grade race, or at any

and are precisely those concerning the application of the Balfour Declaration. The mention of the "eastern boundaries of Palestine" is proof enough that when the Mandate was initially written, Palestine covered both sides of the river Jordan. It was Churchill who thus gave the contemporary definition of what Palestine should be. Clive Ponting in his recent biography of Winston Churchill, has no doubt as to Churchill's motivation: "Churchill favored this course because it tied in with his own strongly pro-Zionist sympathies... that division of the mandate was essential in order to help the Zionists establish themselves in the smaller Palestine created once Trans-Jordan had been hived off".[16]

Another decision that Churchill took soon after he was appointed to the Colonial Office concerns the Rutenberg concessions which had been languishing for months and which Churchill granted in September 1921. This, ironically, seems to have been the only tangible outcome of the visit to London of the Arab Delegation who had been sent to protest about the way Palestinians were treated in Palestine.

The ease with which he got the Rutenberg concessions through Parliament encouraged him to go forward and have the Mandate submitted to Parliament and approved by the League of Nations. "The success of the Rutenberg Debate effectively freed the Colonial Office from the pressure of anti-Zionists, and left the way clear for presenting the final terms of the Mandate to the League of Nations".[17]

It is also in the same period of time that the Palestine Order in Council which was meant to organize democratic life was published on August 10th, 1922. It was never enforced and only serves to show how Churchill thought that the problems of Palestine could be easily solved.

But before the Mandate was eventually approved Churchill had published his White Paper on June 3rd 1922, which I have no room to discuss here but which was meant to sweeten the pill for the Arabs of Palestine. None of the assurances given them in the White Paper will prove to be true. Least of all that no second nationality will ever be created on Palestinian soil other than the Palestinian nationality. "It is contemplated that the status of all citizens of Palestine in the eyes of the law shall be Palestinian, and it has never been intended that they, or any section of them, should possess any other juridical status".[18]

Palestinian society as they found it but to destroy it and build a Jewish state in its stead. "When Abdullah asked for an Arab ruler over the whole of the Palestine mandate, Churchill told him this was impossible. He did not explain that division of the mandate was essential in order to help the Zionists establish themselves in the smaller Palestine created once Trans-Jordan had been hived off".[14]

The first thing Churchill did regarding Palestine was to partition the country. A number of decisions concerning the future of Palestine had already been taken by the time Churchill took over at the Colonial Office but the decision to split Palestine in two is his. If he cannot be held responsible for decisions that were taken by others, for that one he is entirely responsible. He cannot be held responsible for the conquest of Palestine during the war. Nor can he be for the subsequent installation of a military administration under the name off O.E.T.A. (South) in the southern part of Syria known as Palestine. Nor can he be for the fact that at the instigation of the Zionists in London who found the military not favorable enough to their plans, the military administration was terminated and replaced by a civilian administration with a High Commissioner in 1920. It was not Churchill who appointed Sir Herbert Samuel. Nor can he be held responsible for the encouragements that had been given to the Zionists in the wake of the Balfour Declaration. The latter had been successfully exploited to the full by the Zionists at the Peace Conference in 1919 to be upgraded from a purely British commitment to an internationally recognized agreement duly incorporated into the various treaties that were signed concerning the Ottoman Empire after the war. All this had been done before Churchill came to the Colonial Office. But there are a number of decisions which sealed the fate of the Palestinians and are specifically his. The partition of Palestine is one.

Article 25 was inserted in the text of the Mandate to authorize officially the mandatory to suspend application of parts of the Mandate in Trans-Jordan: "In territories lying between the Jordan and the eastern boundaries of Palestine as ultimately determined, the Mandatory shall be entitled, with the consent of the League of Nations, to postpone or withhold application of such provisions of this Mandate as he may consider inapplicable to the existing local conditions".[15]

The provisions of the Mandate which are inapplicable are given in the Memorandum submitted to the League of Nations on September 16th 1922,

Illustrated Sunday Herald of Palestine containing 3-4 millions Jews (a large proportion of the European Jewish population), who would, of course, be granted self-government within the British Empire like any other white dominion".[11]

He seemed to have thought that Palestine was underpopulated. "The Government wants to see the Balfour Declaration carried out. It wants to see Jews developing and fertilizing the country and increasing the population of Palestine. It would like to see the population of Palestine more numerous than at present and it is a great pity that there are not more people dwelling there and more wealth there instead of being occupied by a few people who are not making any great use of it".[12]

How did he know that the population of Palestine was not what it should have been? Had he had any scientific inquiry conducted on the subject? No -- the answer was merely his own enthusiasm for Zionism. If you are in favor of Zionism, it follows necessarily that you are in favor of a massive influx of Jews in Palestine which can, in its turn, only be justified if the country is found to be underpopulated. Q.E.D.

Where Zionism was involved, Churchill was prepared to make exception. He was prepared to spend more money because the Zionists were people well worth spending money on. "The cost of sustaining this pro-Zionist policy was high, as Churchill recognized. In August 1921 he advised the Cabinet that internal security in Palestine was a major problem because of continued Jewish immigration. He identified the cost of the British garrison as Sterling 3.3 million a year and stated that it "cannot be doubted that this expense is almost wholly due to our Zionist policy." Churchill was quite prepared to incur that cost in order to obtain his objectives".[13]

His solution for the security of the Zionists in Palestine was not to rely on the Air Force but, on the contrary, to create a Field Gendarmerie of which the infamous Black and Tans would have been the backbone. He was later to complain that if the situation had deteriorated in Palestine this was due to the fact that his idea of a Field Gendarmerie had been abandoned.

Churchill knew that the population of Palestine were opposed to their country being swamped by new immigrants who refused to speak the language that everybody (including local Jews) spoke in Palestine and explicitly stated that they had come to Palestine not to fit into the mould of

Churchill's priorities in the Middle East

His main concern, as already stated, was to save money. This was a concern that was already his at the War Office and was to prove essential for somebody who wanted to be appointed Chancellor of the Exchequer. Churchill expressed the paramount importance of that objective on November 12th 1921, in a minute to Archibald Sinclair, his Private Secretary at the Colonial Office. "Do please realize, he wrote, that everything else that happens in the Middle East is secondary to the reduction in expense".[7]

The Middle East and its populations did not deserve that British taxpayers money should be spent on them. Feisal when he was appointed King of Iraq, was described as "the best and cheapest solution".[8] This would account for Henry Wilson's assertion that Churchill's policy in the Middle East amounted to "hot air, aeroplanes and Arab".[9]

The second important thing -- which is, in fact, yet another facet of the same policy -- was that British interests were to be duly taken care of by Arab rulers appointed by the British. The referendum which was held in Iraq to confer a democratic veneer to Feisal's appointment was a mockery of democracy with the other contestants imprisoned and deported beforehand.

The policy implemented in Palestine was even more high-handed as Churchill simply was fascinated by the Zionists and what they had already achieved and was totally deaf to the complaints of the Palestinians which he never took seriously. Churchill had made up his mind in favor of using the Jews for imperialist purposes well ahead of his being appointed at the Colonial Office. He would never have got the job otherwise. "Churchill had been sympathetic to Jewish people moving out of Europe and establishing settlements within the Empire when he was first at the Colonial Office -- then he had investigated Somaliland as a possible home for them... He seems to have seen the Jews a part of the European imperial enterprise to take over land from a backward people who were, as he had written when in East Africa fifteen years earlier, inferior to white Europeans".[10]

In the last few years of his life Theodor Herzl had been fondling with what is known as the Uganda proposition as suggested by Joseph Chamberlain. But in the 1920s the Zionists concentrated their efforts on Palestine and it was to Palestine that Churchill turned his attention as the only possible ground for the Zionist experiment. "In August 1920 he wrote in the

already responsible for Egypt. Naturally, Churchill wanted to include Egypt in his Middle East Department. But Lord Curzon held his ground and eventually Churchill had to be content with the newly conquered territories which nonetheless were wide enough for him to exert his energy.

In March 1921, he convened a Conference in Cairo attended by all British representatives in the Middle East to put forward his ideas on how the Middle East should be run. This was when the main decisions that constituted what David Fromkin, in his highly partisan book[3], calls "the settlement of 1922", came to be taken. While in Cairo, Churchill heard that a reshuffle of the Cabinet had been made necessary by the resignation of Bonar Law on grounds of bad health. The post of Chancellor of the Exchequer would have been within his reach if only he had been on the spot. Unfortunately for his career, he was paying a short visit to Palestine, not as one might have thought, to inquire into the conditions of the Palestinians but to see the achievements of the Zionists there and to settle things with Amir Abdullah who had been tipped to play in Palestine the same type of role that his brother was playing in Iraq, that is to say administering the country for the benefit of British interests. He arrived in Gaza on March 24th 1921, and left Jerusalem again for Egypt on March 30th. "He decided to return to England as quickly as possible, hoping that there was still a chance of his being appointed Chancellor of the Exchequer in succession to Austin Chamberlain".[4] "Churchill had taken the first possible ship back from Egypt, hoping to reach England before a new Chancellor of the Exchequer was appointed... But on arrival in Genoa he learnt that Sir Robert Horne had been appointed. Churchill therefore, stayed for a few days in the south of France".[5]

When one takes into account the human tragedy that was to follow, one cannot but conclude that his own career mattered more to him than the fate of the Palestinians whom he was supposed to administer. Robert Rhodes James captured very well this sense of transience of the Palestinian problem in Churchill's political career when he wrote: "He inherited a problem. He divined a solution. He then moved on. It was only much later that the full implication of what he had done could be properly assessed".[6] But this is a good opportunity to see what Churchill actually did in the Middle East in general and Palestine in particular.

acquired territories overseas -- and the Middle East was a case in point -- a new order of things was being established and compliance had to be enforced which tended to prove rather dispendious. The Government of Great Britain could not afford to go on spending to the tune they had been spending during the war.

Churchill's essential task at the War Office had consisted in devising ways of reducing the expense which George Antonius came to describe as "a policy of economy with honor".

Winston Churchill was also responsible for the newly created Air Force which was an entirely new development that had sprung up out of the Great War -- he was Secretary of State for War and Air. As such he was in close contact with the men who ran the nascent Air Force who, naturally, were extremely enthusiastic about their new toy. They saw the Air Force as a means for fighting a war without losing a single man. Churchill was particularly close to Trenchard who was Chief of Staff of the Royal Air Force for ten years (from 1919 to 1929) and, according to A.J.P. Taylor, was to "set his stamp on British air policy right up to the outbreak of the second World War and even during it."[1] To such men as Trenchard, "the role of the army and navy in a future war would simply be to guard Great Britain as a vast aircraft carrier."[2]

The vast territories conquered by Britain over the Turks in the Middle East provided a good testing ground for these strategic theories. The idea was to substitute the Air Force for the ground forces. A limited number of aeroplanes and a few airbases, such as the one at Habbanyeh in Iraq, could save the British Treasury millions of pounds of the money spent on supporting great numbers of ground troops. Not only was saving money Churchill's main objective when he came to the Colonial Office but his past experience provided him with a means of achieving it.

As soon as he arrived at the Colonial Office, Churchill set up a Middle East Department as a specialized section of the Colonial Office to control and administer all the territories that Britain had wrenched from the Ottoman Empire during the war. This was largely his own idea as he had already thought out the Middle East Department while still at the War Office, in anticipation of his being appointed to the Colonial Office, and that was one of the reasons why Lloyd George had given him the job. There was some adjustment to be made with Lord Curzon who, as Foreign Secretary, was

SEVEN

The Dog in the Manger - Churchill's Negative Perception of the Palestinians

By Philippe Daumas

Winston Churchill has played an important -- if not much publicized -- part in the tragedy of Palestine. He was Secretary of State for the Colonies from February 1921 to October 1922 when the mandatory administration of Palestine was established which was to yield the results of which we can still see the consequences today, namely the expulsion of 7 to 800,000 people from their homes and their country in 1948 and a succession of wars (1948, 1956, 1967, 1973, 1982, etc...). His year and half at the Colonial Office is not very important in his ministerial career as a whole but was crucial for the future of Palestine and its inhabitants.

The Colonial Office in Churchill's ministerial career

Churchill had already been at the Colonial Office as Parliamentary Under Secretary from 1905 to 1908. But for the purposes of this paper, when I refer to his spell at the Colonial Office, I mean the year and a half when he was head of the Department. In Churchill's career as a member of a Government, his time as head of the Colonial Office was not very important. It falls in between two years at the War Office as Secretary of State for War from January 1919 to February 1921 and the collapse of the Lloyd George Coalition Cabinet in October 1922. He was to achieve Cabinet rank again only in November 1924 when he became Chancellor of the Exchequer in the second Baldwin Cabinet that was to last till June 1929.

While at the War Office, the Middle East had already figured prominently in his mind. Basically, his job at the War Office was to switch the armed forces from a war-time to a peace-time economy. Britain had supported vast numbers of troops in the field during the war and the soldiers now had to be demobilized and sent back to civilian life. But in the newly

Paris: Champs/Flammarion.

Braudel, Fernand, 1990 (1949). ***La Méditerranee et le monde méditerranéen a l'epoque de Philippe II.*** Three volumes, Paris: Armand Colin/Livres de Poche.

Chelini, Jean and Brathomme, Henri, 1987. ***Histoire des pélerinages non-chrétiens - entre magie et sacré: le chemin des dieux.*** Paris: Hachette.

Corm, Georges, 1991. ***L'Europe et l'Orient: de la Balkanisation à la Libanisation. Histoire d'une modernité inaccomplie.*** Paris: Editions de la Decouverte.

D'Alessandro, Enzo, N.D. ***Brigantaggio e mafia in Sicilia.*** Messina/Florence: Casa Editrice G. d'Anna.

Falcionelli, Albert, 1936. ***Les sociétes secrètes italiennes - Les Carbonari; La Camorra; La Mafia.*** Paris: Payot.

Frémeaux, Jacques, 1991. ***La France et l'Islam depuis 1789.*** Paris: Presses Universitaires de France.

Gambetta, Diego, 1993. ***The Sicilian Mafia - The Business of Private Protection.*** Cambridge, Mass.: Havard University Press.

Hess, Henner, 1973. ***Mafia and Mafiosi: The Structure of Power.*** Westmead, England: Heath Ltd.

Block, Anton, 1974. ***The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A study of Violent Peasant Entrepreneurs.*** Oxford: Basil Blackwell.

Hess, Henner, 1973. ***Mafia and Mafiosi: The Structure of Power.*** Westmead, England: Heath Ltd.

Perna, Tonino, 1994. ***Lo sviluppo insostenibile - La crisi del capitalismo nelle aree periferiche: il caso del Mezzogiorno.*** Naples: Liguori Editori.

Ravenel, Bernard, 1990. ***Méditerranée - Le Nord contre le Sud?*** Paris: l'Harmattan.

* * * * * * *

Conclusion

The political polarization within societies and among regions or systems, in our case-study South and North in the Mediterranean, is very significant. But in the long view of the historians, other elements of the overall cultural makeup must be factored in.[20] I have here simply suggested some of the separate blocks which need to be superimposed if one is to grasp the movement of the present and the movements of the future, namely the common topography, common traditions, peaceful and violent trade, population movements, structured within their separate experiences, of societal formation and state-building.[21]

SOURCES

Amin, Samir, 1976. ***La nation arabe - nationalisme et luttes de classes.*** Paris: Editions de Minuit.

Amin, Samir, 1993. ***Etat, politique et économie dans le monde arabe.*** Montréal: Les Cahiers du CEAD.

Arnaldez, Roger, 1986. "Un seul dieu." In Braudel, ed., 1986, pp. 6-44.

Aymard, Maurice, "Migrations." In Braudel, ed., 1986, p. 12.

Blok, Anton, 1974. ***The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960: A Study of Violent Peasant Entrepreneurs.*** Oxford: Basil Blackwell.

Braudel, Fernand, 1979. ***Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVè-XVIIIè siècle.*** Three volumes, Paris: Armand Colin.

Braudel, Fernand, ed., 1986. ***La Méditerranée - Les Hommes et l'héritage.***

---

[20] For a very interesting conceptualization of the North-South polarization within a given state (in this case Italy), emphasizing the interrelatedness of economic, social and cultural factors, see Perna, pp. 5-12.

[21] It is notable in this regard that the model of the national state was not "born on the shores of the Mediterranean. It came to it from the outside, as the price of reconquest. And it maintains itself not without difficulties. Aymard, p. 132.

desert and mountain cultures together.

Underlying the diversity of social, political and religious cultures which I pointed to, and also the North-South cleavage within Mediterranean societies, are a variety of unifying geographical, topographical and historical elements, only two of which have here been highlighted.

Based on these longstanding unifying factors, new forces are at work today. I am not speaking of Mediterranean tourism, which is of course a resumption of age-old pilgrimages, often following the same routes.

I refer to the cross-border links being forged and sought out between **south** and **south** around the basin, in the form of ideas, networks of progressive NGOs, youth, women and intellectual, lawyers, labor unions, universities and political and social movements opposed to oppression, to neocolonialism and to occupation. The Norths are of course banding together in the form of a putative "New World Order"(a term which rapidly faded as the intricacies and disorders of the new phase became apparent), the World Trade Organization (formerly GATT) and the New Mediterranean Policy of the European Union, to name but a few.[18]

The interesting thing is that these South-South movements are in this day and age everything except political in the traditional and immediate sense, because of the failure of political movements over the past decade. Or rather, the political form has shifted from the left-right-center paradigm to the North-Southpolarization: anti-imperialism, anti-colonialism, center-periphery thinking, unequal exchange, etc. In addition to these neo-political formulations, South-South movements have absorbed artistic, social, ecological and gender-based concepts.[19] And they are growing on both sides of the Mediterranean, struggling, first to establish a firm regional footing and second, to re-establish a lost dynamic of **rejection and re-creation** based on **emancipation.**

---

[18] It is still interesting to read Soviet-era social theorists for the contributionthey have made to an understanding of the development, belated and incomplete, of state-building in the southern Mediterranean. Cf. Amin (1976), pp. 108-136.

[19] See Ravenel, pp. 276-282.

Bousiris, Mendes, Sais, Bouto, Canoope and of course Alexandria. From there, the practice moved to Crete and to Greece and, during Hellenistic times, to Italy, France and Spain.

In Greece, where the northern Mediterranean characteristics of the practice were established, pilgrimage became a journey to a sanctuary. The most important was perhaps Eleusis, two kilometers from Athens. Other sites were Epidauros, Delphi and Delos. Most were dedicated to Apollo, god of light and reason.[15]

As such they reflected the kind of polytheism and then monotheism of the "Logos", the word, the idea, what Plato and neoplatonism were to build into a God. On the other hand, there developed the monotheism of the Semites: Judaism, Christianity, Islam, religions of a direct, companion, personal, demanding and above all, jealous God.[16]

Pilgrimage thus dovetailed with armed religious warfare, even as the long-established practice continued. Peaceful, regular and unprogrammed population movements and exchanges which characterized the first type of Mediterranean religions and pilgrimages were thus complemented by voluntary, irregular and violent ones, even as the rituals of pilgrimage persisted.

I would therefore argue that ethnic and religious intermingling was a natural apanage of polytheism and the monotheism of the Logos, expressed by pilgrimage, whereas ethnic exclusiveness and purification came to characterize the Judeo-Christian type of monotheism.

Bringing the Strands Together

Pilgrimage is linked to banditry,[17] the one preys on the other and thus they have coexisted and sometimes been interchangeable (as seen in the behavior of the Franks during the first Crusade). They also link the coastal,

---

[15] See Chelini and Brathomme, pp. 94-135.

[16] See Arnaldez, pp. 12-41.

[17] Cf. Chelini and Branthomme, p. 111.

in the event a pro-Soviet communist coup were to succeed on the mainland. There is also a great deal of speculation as to the role of the Mafia and the CIA in the sequestration and murder by the Red Brigades of Italian president Aldo Moro. He was the one Italian president to toy with the creation of a national unity government which would have included the Italian Communist Party (PCI). In this way, the pendulum had come full circle: the original conspiracy of the south had become part of an overarching northern policy.

In other areas, notably the southeastern rim (the Greek islands, Anatolia, Syria, Lebanon, Palestine), the encounter between capitalism and pre-modern societies led to responses different from banditry, but ones still imbued with the code of honor and secrecy, and the unity of love, rejection and death. These concepts, close to those of chivalry limited in Europe to the aristocracy, were generalized to include the society as a whole,[13] and therefore the response was a more broadly political one, of insurrection and rebellion...Hence for example, the extraordinary Palestinian uprising of 1936-1939 (for which there had been precedents in Palestine in 1911 and 1919)[14] and other examples.

In brief, I am arguing that topography has conditioned society around the Mediterranean to give rise to **rejectionist** cultures which have in certain cases expressed themselves as banditry or as insurrection.

Pilgrimage

Let me now turn to another Mediterranean phenomenon, that of pilgrimage. Pilgrimage is the periodic visit to the birthplace or residence of holy person or god, or where a wonder or miracle occurred or might occur. As such, it is a form of eternal return, but also of perpetual wandering and population mix.

Like the cursive script, like many biblical accounts, pilgrimage originated in Mesopotamia, specifically in Babylonia. It moved north and west, to the Hittites on the one hand and to pharaonic Egypt on the other. In Egypt, places of pilgrimage covered Upper Egypt (the Sa'id) and then all of the Delta, and included Memphis, Saqqara, Heliopolis, Gizeh, Boubastis,

---

[13] Fremeaux, p. 18

[14] Corm, p. 309.

this); the Arabic word *murabitoon* is also an interesting one etymologically.

In the specific case of those eminently Mediterranean societies, the Neapolitan and Sicilian, banditry developed into the phenomena known respectively as Camorra and Mafia. These, and particularly the Mafia which over the last half-century became part of the new world order through its partial Americanization,[6] are interesting and relevant cultural manifestations. The Mafia (a term derived from the Arabic language, possibly *marfud*, rejected,[7] or else *mahyas*, braggart, developed from the characteristic Mediterranean phenomenon of the rejection by a semi-feudal society in the early 19th century of a central government impinging from the outside, more precisely from the Italian north (in geographical and social terms).[8] The Mafia's secular relationship to Mediterranean trade is also clear since it emerged from a meeting of latifundia and commerce.[9] The links between banditry and revolutionary culture are also present.[10]

The Camorra was first linked to the struggle against Spanish control of Naples. The Mafia, on the other hand, developed in the struggle against domestic rulers and modernizers.[11] Braudel (1979)[12] has noted the pervasiveness of various types of brigandage around the Mediterranean. The northern rim of the Mediterranean has turned brigandage into an art, which was later, in the 20th century, placed at the service of national, regional and international politics. From 1944, for example, the US government and military had close links to the Mafia as they consolidated their presence on the island, making it permanent. The US even, it seems, had contingency plans, backed by the Mafia, for the secession of strategic Sicily from Italy,

---

[6] Cf. d'Alessandro (n.d.) p. 192.

[7] Gambetta (1993), pp. 259-261.

[8] Blok (1974), p. 89, and Gambetta, p. 79.

[9] Gambetta (1993), p. 99.

[10] Falcionelli (1936), pp. 184-185.

[11] Ibid.

[12] in volume III: **Le temps du monde, passim.**

The French case in the seventeenth and eighteenth centuries shows the contradiction of trying to be both simultaneously. Portugal never had a continental empire. Spain, another one of the supreme overseas empire-builders, was deprived of its continental empire at the very same time as it acquired world empire.

Most Mediterranean societies, from the collapse of the Roman Empire to the present, failed in creating a great empire at each other's expense, and prevented outsiders from doing it to them. The Ottoman Empire is the one exception, in the southern and northern parts of the eastern Mediterranean, for specific reasons linked to its decentralized administration, which empowered local ethnic and religious societies, and to hatred of previous rulers in much of the Balkans.

Mediterranean societies are that rare combination of mountain and seafarers. Sometimes separately, sometimes both rolled into one. As mountaineers, their emancipating culture successfully rejects and has no need to assimilate universal sea-borne civilizations and values. But because of their isolation, the mountaineers resort to localism, tribalism, and attendant practices. Such groupings are to be found in Albania, Lebanon, Morocco, Sardinia, Sicily, the Abbruzzi, the Provence. Some of these emancipating practices developed into banditry on the one hand and sectional nationalism on the other.[4] These two practices are children of the same cultural phenomenon, based on the mountain environment. The seafarers became traders, they opened to far shores. Violence is here state-planned in general, and not culturally structured in the same way. But some of the seafarers, like the southern French, the Sicilians, the Tunisians and Algerians, were not as successful in peaceful trade or state-inspired conquest, so they resorted to trade for profit by force, known on the seas as privateering, often against each other, or on other parties passing through.[5]

Banditry and privateering deeply influenced Mediterranean cultures of resistance through the ages. They are similar economic activities, undertaken by often small and unprotected peoples, with very different cultural manifestations. They rely on deep bonds of solidarity within a familial or affinity-based group (the origin of the word banditry indicates

---

[4] Fernand Braudel, (1990). Volume I, ***La part du milieu***, pp. 42-58.

[5] Fremeaux (1991), p. 20.

means that hot and cold, sun and snow, and related opposites coexist, sometimes even in time.

A direct parallel can be drawn to the role played by the desert in some other parts of the Mediterranean basin: the desert peoples were a discrete society, but always interacting with those of the coast (something from which one of the greatest and truest social and historical scenarios was drawn, that of Ibn Khaldun). The 'wild', 'uncivilized' hinterland is a constant, as is its interaction with the 'open', 'civilized' shoreline. In ancient times, the unifying Hellenic-Roman civilization was always under pressure from this interaction, and its greatness lay in the capacity for hundreds of years to overcome or absorb the pressure to the point of unifying the area. The same goes, though to a geographically more limited extent, for one of its three Mediterranean successors: the Arab-Islamic civilization (the other two: Orthodox and Latin Christianity, each destroyed its classical predecessor). It took the Arab-Islamic contribution finally to overcome Western Christian resistance to its own and to classical culture, through peaceful and warlike contact in Sicily (9th-11th centuries), Palestine (12-13th centuries) and especially Spain (or the Andalus, 8th-15th centuries). Unfortunately, Orthodox Christianity never managed to revive its classical roots except in very superficial ways.

Nobody can be both a mountaineer and a seafarer. The inner tension is too great on a given individual or even a tribe, and at the level of a people, though it is possible, the most successful ones are those which make a choice between one or the other: the most successful seafarers, the Venetians, lived on islands and did not even have a foothold on *terra ferma* until the thirteenth century. The Vikings, English, Dutch, had no mountains either; the Swiss had no coast; the Austrians, who had both, failed at sea whereas they did marvelously in the mountains. One could surmise, but it would have to be investigated, that the desert here too plays a similar role in its dialectic with the shore. It might be found (as suggested by the research of professors Muhsen Yusuf and Salim Tamari) that expertise as a seafarer of the sands (based on life with the 'safinat as Sahra') negatively affected Arab-Islamic, to a lesser extent Turkish-Islamic, water-seafaring. As for the ancient Greeks, though some lived in the mountains, they were organized as city-states, and it was basically the Athenians, Spartans and islanders that made their naval glory. The Canaanites, further back in pre-history, were similarly split between mountains and sea, and the specific Phoenician seafaring subgroup became great sailors. You can be a continental or an overseas empire-builder.

cultural in the broadest sense as well as social and political. It finds expression, particularly in the Mediterranean area, in music, dance, habitat, customs, literature, as well as class and political struggle.

Around the Mediterranean, that dialectic is superimposed over a historical and geographical formation which is at the outset broadly unified. The North-South polarization around the Mediterranean varies from unit to unit, based largely on the diversity of historical experience in terms of social and state formation. In the eastern Mediterranean, contemporary state formation was long delayed through the existence until 1918 of surprisingly functional and long-lived multinational empires, the Ottoman and the Habsburg.[2]

The two exceptions to the rule of recent state formation in the Mediterranean are France and Spain. In the rest of the area a variety of models of delayed state formation are present: the struggle against **colonial** rule (for example in the former Italian and French colonies of North Africa); **natural** state building in a belated unification process (Italy); **organic** state building based on ancient remains (Egypt and Greece); **internally enforced** state building (Yugoslavia); **externally inspired** state building (Lebanon); **externally enforced and imported** state building (Israel); state-building linked to resistance and the struggle for survival (Palestine).[3]

Beneath the recent differentiation linked to state formation there is, I believe, a deep common cultural geology. This is based of course, first of all, on the sea itself. The sea, which is often bounded by mountains steeply ascending from the shore to impressive but intermediate heights (1000, 1500, 2000 meters). These are unlike the Alpine, Himalayan or Andean peaks which act as absolute cultural barriers. This means that in practice the shore culture has tended to intermingle constantly with that of the mountains. It

---

[2] Fremeaux (1991), p. 21, describes the efficient originality of the imperial Ottoman State, which exercised sovereignty without in most cases directly governing, since it left that to various "corporations". In this way it managed, for several hundred years beginning in the 14th century, to establish itself as the largest power in the Mediterranean (in addition to its vast eastern and northern expansion).

[3] See Amin (1993), **passim**, for comparisons in state-formation among Arab successor states to the Ottoman empire.

sexual modes as well as those pertaining to daily life.

North and South

The terms "North" and "South" as applied in the social sciences (and also journalistically) are not strictly speaking geographical, although there may be many instances of concordance, but cultural ones. They refer to a relationship among and within social formations (usually States) between a dominant "North" and a dominated "South". The same observation goes for the now defunct East-West polarization, which was ideological (belonging to the US - or to the Soviet-dominated bloc) and not a geographical one. Examples which illustrate the above are Japan (which belonged to the West), Russia, which belongs to the South, Australia (North), Cuba (East). I would argue for the maintenance of the descriptive terminology even though it is an imaginary and not a literal one (and more and more so since the collapse of the USSR and the continuing decline of its successor states).[1]

The North-South dichotomy applies then among nations (Europe-North America-Japan-Ocean versus the rest of the world) and also within nations, in the relation between dominator and dominated. Once again, we are not referring to geographic terms (in England the south dominates the north). In some case (Italy) geography coincides with society; and the stratification within societies may combine class and ethnic factors (white/black in South Africa or the USA, mestizo/indigenous in Guatemala, Jews/Arabs in Palestine. In most cases, the dichotomy is not in the shape of two superimposed blocks, but in that of a pyramid, which accommodates intermediate groups. In many instances, the violence and paralyzing historical effects of class conflict, particularly in Europe, have led to the shift from class stratification to stratification between nationalities or ethnic groups. In Palestine, that between Jews and Palestinians; in pre-1967 Israel, between Ashkenazis, Sephardics and Palestinians. In Italy, it is the Settentrione (the North, for once) versus the *Mezzogiorno* (Noon or South).

Briefly stated, therefore, we are faced with a domestic and international social dialectic and the main expression of that dialectic is

---

[1]See Braudel (1990), volume one **(La part du milieu)** for a description of the kind of dichotomies (mountain-plains, desert-shore) which contribute to what we are here analyzing in North-South terms.

SIX

South-South: Cultures of Emancipation Around the Mediterranean

By Roger Heacock

I propose here to examine certain topographically unifying elements in the Mediterranean world, and the cultural practices which they spawned, singling out two in particular, certain forms of **rejection** such as banditry or popular insurrections on the one hand, and the ancient tradition of pilgrimage on the other.

I will try to show how these two elements (but there are many others of course) deeply conditioned the peoples of the southern and northern rims over hundreds if not thousands of years, and how this common conditioning was modified by specific experiences in social formation. Finally, I will point to common phenomena of cultural emancipation which have emerged from that dialectical mix.

Easily recognizable will be one or another of my great intellectual or methodological debts. They are, in ascending chronological order, Ibn Khaldoun, Karl Marx, Max Weber, Fernand Braudel, Georges Duby, Georges Corm, Henri Laurens, Maxime Rodinson, a number of works on Sicilian, Neapolitan and Sardinian banditry, works on pilgrimage in the Mediterranean, the Network of Mediterranean NGOs based in Tunis and Athens, as well as the *Centro di Ricerca e Intervento per la Cooperazione (CRIC)* in Reggio Calabria and its theoretical journal **Sud-Sud**, which inspired the title of this study.

It might be best first to attempt a simple but functional definition of culture: culture is for our purposes the dominant thrust of the emotional and intellectual predispositions of a group, and the various modes of their expression. This includes religious, political, civilizational, ideological and

instrument derives, we dare say, from the same historical philosophy which discards Islam from the mainstream of History.

This consideration opens a field of philosophical thinking which we are not going to enter now. We only want to stress here the political dangers that this Hegelian deviation entails for Israelis and Palestinians alike: both may wish to make, as did Balfour, as do the Americans, a functional use of religion - with or without religious fervor. Judaism, Islam and Christianity deserve a better use, a deeper understanding. Last but not least, uncovering Hegelianism still at work today in the Eastern Mediterranean has a meaningful political implication: it may help people on both sides realize they are, although each one in a quite different way, subjected to the same power, to the same ideology: the power and ideology of "Hegel's bastards" - Western bastards who have never heard of the march of the Spirit but who know on which ground the world has to be run.

BIBLIOGRAPHY

Bodin, Jean, *Method for Easy Comprehension of History,* translated by Beatrice Reynolds, New York, Columbia University Press, 1945.

Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of World History*, London, Cambridge University Press, 1975.

Doreen Ingrams, ed., *Palestine Papers 1917-1922, Seeds of Conflict,* London: John Murray, 1972.

* * * * * * *

As everyone knows, this superb arrogance ended in a shameful mess for Britain - and in disaster for the Arabs of Palestine. The British God had underestimated the ebullient determination of his Zionists pupils. After 1945, obviously, other factors got involved, among which the most powerful were undoubtedly the Nazi holocaust and the formidable sense of guilt it left in the depths of Western conscience - but this is another side of the story which has nothing to do with Hegelianism, although it still plays an important part in the Western attitude toward Israel up to now.

Notwithstanding the guilt question, Palestine is the unfortunate witness of the terrible reduction Hegel's thinking suffered under the pragmatism of Anglo-Saxon self-confidence at work in the land of the Bible. Restoring the Jews in Palestine was quite naturally part of the world order Britain had the mission to bring about. No doubt British attitudes there as elsewhere pertained to the "white man's burden", to the hard task of modern colonialism. It could thus be argued that Britain's policy toward Palestine was in no way special. But what makes the Palestinian horror story particularly insane, however, is precisely to the fact that there more than anywhere else the men in charge of colonial power thought themselves on a solid, undisputable biblical ground. This ideological self-righteousness, possibly bearing to their own eyes the mask of divine selflessness, made them act against the interests of their own empire.

If Hegelian Zionism had only injured the British Empire it could almost be considered as a good thing. Unfortunately, needless to say, it chiefly harmed the Palestinians. But there is still another possible harmful consequence which is rarely taken into account: the consequence it may have for Judaism on the one hand and on the outcome of the Palestinian-Israeli conflict on the other.

In as much as Zionism and Israel are viewed as the Judaic dream come true, they reduce the rich legacy of Judaism to a mere political ideology, to a standard brand of nationalism. And what a loss if Theodore Herzl's program had really succeeded, if it had actually meant, as he hoped, the end of Judaism outside the Jewish state-to-be! The more so as he was proposing to give religion, very much in line with Machiavellian *virtú*, a purely instrumental function. In this respect, Herzl's project was inspired by an even much more radical Hegelianism than Balfour's. Mild or brutal, hidden or open, found among Jews or non-Jews, this treatment of Judaism as an archaic remnant of the past only good enough to be used as a political

the advent of Christ. Even if it didn't reach universality this was a high feat in Hegel's mind, since Jewish thought had thereby introduced nothing less than the fall thanks which humankind was to become truly human and gain its painful liberty. Christianity, of course, had to go "further" in opening the path toward the reconciliation of Spirit with Itself through the true knowledge of God. But, at least, in spite of this limit, the Hegelian appropriation of Judaism was of a spiritual nature; it did not simplify the Jewish legacy so as to make out of it the justification of colonial policy; above all, it had nothing to do with any actual "return" of the Jewish people to Palestine. In Hegelian perspective such a return just makes no sense.

The Protestant appropriation of Judaism by the practical Anglo-Saxon mind is of a different kind. For them, to put it simply, the Bible's land belongs to the Bible's people. The Bible's people, here, are not just Jews, but people who have made the Bible theirs, among which Protestants believe themselves to have a particularly strong title. Indeed they tend to regard the Scriptures as a kind of property with which they have been entrusted by God's will, and this sense of property quote naturally extends to the land, the Holy Land as well Jews, in this respect, could be seen as long-lost absentee landlords who have somehow forfeited their rights while neglecting their duties. This is the point where Hegelian thinking turns into vulgar Hegelianism: if the Jews have not been able to recognize the Messiah, in other words, if they let go the message, one should not be surprised that, as a result, they lost the land.

No wonder, in this Hegelian outlook, that the "return" of the Jewish people has very little to do with Judaism: the new Protestant owner gives the old deprived landlord a new lease; possibly a new title deed, were he to prove worthy of his trust. When Balfour sponsors a Jewish home in Palestine he almost acts on behalf of God: Jews have paid enough, suffered enough tribulations for their faults, they may be forgiven and given a new chance. This sovereign state of mind reflects British policy all along the Mandate period, which, as far as the Zionists are concerned, is but a succession of promises and denials, of support and treason. British constant ambiguity, of course, derives also from Arab resistance (especially after the 1936 revolt), but more generally from the contradictory situation in which His Majesty's government put itself right from the start. To have supremely disregarded such a patent contradiction, as did Balfour, was indeed a Godlike manner through which to deal with the situation.

be "of world importance", compared to what we conceive, on behalf of the Jews, as "an historic claim". British self assurance is such that what the Jews themselves really want seems almost as pointless as the desires of the "inhabitants" which are so "rightly" ignored. Strange as it may appear, Balfour's concern fits with the Hegelian perspective rather than with the Jewish aspirations proper. Or, to put it in other words, his Zionism is not at all Jewish.

Generally speaking, indeed, Zionism and Judaism are two different matters. Let there be no mistake however: it would make no sense to claim that Zionism has nothing to do with Judaism; their mutual relations are extremely complex, sometimes controversial among Jews themselves (whether Zionist or not). But we don't have to deal with this intricate question for our purposes. Regardless of what Zionism means to the Jews, we are mainly interested here in what it represents for White Anglo-Saxon Protestants such as Balfour - the epitome of Western self-assurance in action.

Western conscience shows little concern for Judaism, in spite of the Protestant "return" to the Old Testament. We already know that Hegel, himself imbued with Protestant theology, only considered Judaism inasmuch as it "prepared" Christianity. Jewish thought after Christ, pretty much like Islam, was of no consequence for the journey of Spirit. This philosophical reduction was not without some correspondence with the physical exclusion both Muslims and Jews suffered in Spain at the end of the fifteenth century, when Europe's Renaissance was beginning to shape the Western vision of history that we have seen in Bodin's *Method* as a prefiguration of Hegel's *Weltanschauung*. Two centuries and a half later, of course, in the spirit of the Enlightenment, Hegel did not exclude the Jews, precisely as the Enlightenment's thinkers advocated their social rehabilitation and genuinely believed to have much contributed to it (at least in Western Europe). Jews were not a problem from the moment they were, so to speak, joining History, disappearing for all practical purposes as Jews. A kind of "soft" exclusion - the "softness" of which, after all, was not to suit the nationalist temper of Europeans.

Nevertheless, within the limits of his world vision, Hegel valued Judaism for having made to universal history a decisive contribution of which neither the Greeks nor the Romans had been capable: with the myth of the Genesis, evil had made its way into human conscience itself, a spiritual breakthrough which was to be taken over and given its universal range with

movement was far from being philanthropic, but, very soon after the victory against the Turks, it proved rather cumbersome and even counterproductive.

Most of the reasons, supposed or real, behind the famous Balfour Declaration of November 1917 were obsolete less than two years later when it was time for the British government to decide what to do with it. In 1919, indeed, British power and position both in the world at large and in the Mediterranean East were strong enough to keep Palestine without Zionist "support", especially as Zionists still represented a small minority among European Jews and as their influence was rather limited compared with what it became in the aftermath of World War II. Sound power politics would have advised to "forget" the Declaration, to deal with it as a genuine and noble intention, which, on second thought and in view of the situation in Palestine simply proved unapplicable. At the very least, supposing it could not be entirely overlooked, its interpretation and implementation should have been given the shortest range possible, something which wasn't very difficult to do, considering the vagueness of British commitment and the weakness of Zionist leverage. Every report, each inquiry, at the time, strongly advise the rejection or the minimal implementation of the Zionist program. Nevertheless, the British government thoughtlessly extends the meaning and application of the Balfour Declaration. Still in charge of the Foreign Office, Balfour persists in advocating large scale Jewish immigration, being himself perfectly aware, moreover, of the derogatory aspect of such a policy. In a personal letter to the Prime Minister, of 19th February 1919, he stresses:

> The weak point of our position of course is that in the case of Palestine we deliberately and rightly decline to accept the principle of self-determination. If the present inhabitants were consulted they would unquestionably give an anti-Jewish [sic] verdict. Our justification for our policy is that we regard Palestine as being absolutely exceptional; that we consider the question of the Jews outside Palestine as one of world importance and that we conceive the Jews to have an historic claim to a hôme in their ancient land; [...]. (*Palestine Papers 1917-1922*, 61).

Balfour's arguments are strikingly ideological. No reference is made to the Zionist movement, nor to any kind of Jewish nationalism or pressure. The only pressure to be feared, as a matter of fact, is more likely to come from the other side. But the right to self-determination and the wishes of "the present inhabitants" have no importance, compared to what we consider to

caliphates. He even recognizes the scientific and philosophical knowledge that came from them to the West. But this is not enough fully to integrate Islam into universal history. The rapid decline of the Arab empire and civilization confirms that their magnificence could not come fruition, nor have a lasting impact on the journey of the Spirit: the latter already marches ahead, westward. Islam is born so to speak behind History, too late, six centuries after Christ, six centuries after Julius Caesar, conquering Gaul, made the Spirit cross the Alps. For its lack of timing, Islam amounts to little more than a brief - though brilliant - parenthesis. It belongs to the scoria of History.[1]

At the time Hegel lectured on his *Philosophy of History*, he had some excuse for believing that Islam had "long vanished from the stage of history at large" (Hegel, 360). Today, we know this assertion to be utterly untrue: Islam is alive and sometimes ebullient to an extent which allows the Western media to brandish its caricature as a serious threat, if not to our democracy, at least to our peace of mind. Apart from this childish exaggeration, however, the Hegelian legacy in its crudest brand, that which we might call Hegelianism, is still at work in the West. Only with a slight change: if Islam is not dead yet, dead it **should** be. Hegel's death certificate has become a death wish. With these provisions in mind, we can now turn to the Palestine question as a masterpiece of Hegelianism.

Hegelianism in Western Views of Palestine

We are not to lay down here, once more, the many factors and circumstances which brought about the Palestinian nightmare. We only want to focus on the ideological dimension that made it possible in the Western consciousness. This choice, however needs some justification.

One might argue that ideology, in the Palestinian case, doesn't play any significant role, that it merely reflects power politics in its crudest form: British imperialism absolutely needed to control the Palestinian corridor to secure its hold on the Suez Canal and used Zionism's ambitions as a tool in order to reach this goal. Sure enough, British support to the Zionist

---

[1]For a more detailed account of Hegel on Islam, see: Thierry Hentsch, *Imagining the Middle East*, translated by Fred A. Reed, Montreal/New York, Black Rose Books, 1992, pp. 139-145. (Original French version: *L'Orient imaginaire*, Paris, Editions de Minuit, 1988, pp. 196-204).

Hegel's Orient

Bearing in mind what we may call from now on Hegel's Western genealogy, we can turn to the historical place and role this genealogy attributes to the Mediterranean East, more specifically to Judaism and Islam, since the Hegelian vision of both heavily pertains to the symbolic dimension of the Palestine question in European and American eyes.

As we might guess, Hegel's genealogy is mainly made of the intertwining of two double threads, Greco-Roman and Judeo-Christian, recaptured and strengthened by Germanic genius. All four threads, however, do not have the same significance: the most remote in time, Judaism, belongs to an ante-Hellenic period altogether qualified, in Hegel's terms, as Humanity's childhood. Serious business, we might say, starts with Greece, notwithstanding all the admiration that Egyptian, Sumerian, Persian and other ancient civilizations duly deserve.

Judaism, of course demands special consideration, but only inasmuch as it opens the path to Christ, whose universal message it proved unable to understand. It is even surprising to see the little place Judaism receives in the work that Hegel specifically devotes to religion. The *Lectures on the Philosophy of Religion* pay comparatively little attention to Judaism. More than to Islam, for sure, but not that much. Moreover, notwithstanding its achievement, Judaism doesn't reach the universality of Islam. Nor does it reach the liberty of the Greeks. It therefore seems doubtful that Hegel would have attached any importance to the "first" monotheist religion if Christianity had not appropriated the Scriptures for its own purpose.

As we shall see, this appropriation has much to do with Western support for Zionism's claim over Palestine. Meanwhile, we must stress that Hegel's treatment of Judaism is in no way specific: every single civilization, on a Hegelian scale, is valued according to the importance of its direct or indirect contribution to the rise of the West. Egypt, for instance, is worth its contribution to Greece. Likewise, the "added value" of Rome ranks very high. On the other hand Islam's "added value" is rather poor.

Let it be clear that Islam's low ranking, on Hegel's scale, has little to do with its intrinsic value but very much with what he sees as its unfortunate position on the sidelines of History's mainstream. Hegel highly praises Islamic accomplishments and splendors at the time of the first

In his *Lectures on the Philosophy of World History* (1822-1831), Hegel sets mankind an enticing goal: bearing witness to the advent of Reason - equated in its highest form with Spirit. Although Reason, not unlike God, is already there forever since the beginning of times, nevertheless it has to make its long way through the many tribulations of history in order to realize itself in human conscience. Each civilization is supposed to contribute to the magnificent journey of Spirit, each one having a different place, a different role in the course of this fulfillment. In such a perspective, universality and diversity are thus reconciled; but Western civilization alone, indeed, is finally to bear the fruits of this maturation. Enriched by and engrossed with the alluvia brought by previous cultures, modern Europe gives human history its full meaning. The westward direction of its course seems then perfectly natural. Perfectly natural also the fact that the Western mind should assume the precious burden brought about by this convergence and see itself as the long awaited herald of Reason, as the Messiah of Modernity. In short, what Hegel's philosophy of history amounts to, in many respects, is a mythical genealogy of the West.

Of course, Hegel's reasoning is much more complex and subtle than what we can afford to explain here. As a matter of fact, his view of world history as a venture of the Mind in which each and every people is called to take part has an enticing beauty. What makes it difficult to accept, however, especially for non-Westerners, is the idea that this outstanding achievement is not only well underway but is to find its worldwide accomplishment under the guidance of Western nations.

One hundred and sixty years later, we should know better: the triumph of Reason is not in sight, not even assured. Reason itself, no more than God, Humanity or Democracy, belongs to any civilization in particular. As yet, Humanity is a mere hope, to which the UN Charter gives a misleading appearance of universality. The only thing to be truly universal today is the combined effect of modern technology and world market, regardless of any value other than commercial. Nevertheless, this obvious state of affairs remains difficult to acknowledge in the West, as we, Westerners, persist in refusing the mere idea that "our" technical achievements could spread over the world without being necessarily accompanied by the values we have ourselves so largely failed to achieve. In this short-sightedness we still prove much more than we believe, to be, prone to a reductionist brand of Hegelianism.

world history. If something is to be born again, necessarily it was already born once in the past, that is in this long-regretted era called Antiquity. This yearning toward Greco-Roman civilization with which the Renaissance's artists and thinkers try to link themselves, tends as a result to enclose the vast span of time laying in between within a kind of historical no man's land, within a huge and senseless parenthesis that we still use to study and teach nowadays under the ominous label of the Middle Ages. "Dark Ages", no doubt, have been largely rehabilitated (a rather recent restoration, by the way, which has not as yet fully reached the general consciousness), but this tri-partition of history, insane as it is, remains with us. Ten centuries made of very different periods, full of significant events, having witnessed the rise and fall of many an empire, times of great cultural achievements, rich in scientific discoveries and technical inventions, especially in the East, all that remains gathered in the same medieval melting pot over which still looms, in spite of everything, the shade of backwardness. The very wording, Middle Ages, couldn't have taken such solid roots in our collective consciousness if it didn't mean somehow: time lost for civilization, or, at best, painful but necessary transition from one civilization to another, from the Antique one to the Modern one.

Hegel's Weltanschauung

No wonder if the Renaissance as a decisive turning point in history takes its full meaning (at least in French) during the first half of the nineteenth century, that is at a time when Westerners develop an overwhelming self-confidence under the thrust of industrialization and at the sight of the unchallenged power it seems to give them over other people. This assurance drawn out of scientific and technical progress finds its most powerful and refined assertion in Hegel's thinking.

Three decades earlier, Kant had already drawn the universal rules supposed to govern Man's action in his *Kritik zur praktischen Vernunft*, but at a purely abstract level, without giving due consideration to the historic diversity of the human ethos. Acting according to Kant's fundamental principle (i.e.: in such a way that our conduct may always hold as universal rule) implied the existence of universal values - accepted as such in every walk of life - which were implicitly, in Kant's mind, enshrined in the West European culture. Mindful of this "ethnocentric" shortcoming, Hegel sets out to reconcile the richness and diversity of human experience with a universal view of its overall evolution.

In Bodin's picture, cardinal points are not determined at the outset: it is after a long cumbersome ratiocination that he ends up setting the human figure of his Universal Republic facing West, thus equating, as we have seen, its right with the north and its left with the south. Moreover, to this South/North dichotomy, Bodin adds a significant East/West axis, stressing that: "The West has great affinity with the North; the East with the South" (132-133). Impossible as it is to give here a full account of Bodin's highly metaphorical representation, we must at least read carefully what appears to be the main argument of his "orientation" - which we more properly ought to name "occidentation":

> Moses turned the left side of the sanctuary to the south; the right to the north. This was for the best of reasons - because motion is rapid from the east toward the west, but the tread of man is forward, not backward or sideways. (118)

Such justification seems to us laughable. From atop our modern social sciences, we disregard this overtly metaphorical way of thinking, unwilling to acknowledge the numerous metaphors we ourselves unconsciously use under our own scientific jargon. We should read Bodin twice. What he says here is exactly what we Westerners still believe today under the influence of Hegelian thinking: history cannot go astray, backward or sideways; history, like the sun, goes west. Awkward as he may sound to us, Bodin, beyond his theory of climates, introduces what will become the underlying force of Hegel's philosophy of history: the powerful arrow of time, at the head of which stands the fulfillment of the West.

True, the fulfillment belongs properly to Hegel. At Bodin's time, the image of the West merely lies in its cradle. Nevertheless, his Universal Republic beautifully expresses the Renaissance's conception of time and space which paves the way toward the Hegelian idea of western achievement.

From the second half of the XVth century, indeed, transoceanic navigation, overseas explorations, new maritime routes organize the world space according to European drives and needs. It is not enough to state that the spheric shape of mother earth has thereby been experienced: the world as a whole starts being conceived and structured from an European vantage point. Together with this geographical mapping out arises a corresponding view of history, engraved in the very word "Renaissance". First found in *quattrocento* Italy, the word *rinascita* expresses a double cut in the thread of

FIVE

On Hegelian Thinking: From Hegel to Hegelianism

By Thierry Hentsch

Hegelian thinking is not just Hegel's thought at work: it is an historical outlook proper to Europeans since the Renaissance to which Hegel's philosophy adds a formidable intellectual tool. Hegel's powerful *Weltanschauung* consciously or unconsciously dominates the Western vision of the world to this very day. This vision accounts for the way the Mediterranean East in general and Palestine in particular have been and continue to be treated by Western powers. I will try to show how Hegel's thinking contributes to strengthen a rather commonplace ethnocentrism in providing it with an apparently convincing philosophical base and how, in turn, the coarse version of this philosophy, Hegelianism, affects Western ideas and attitudes concerning the Palestine question.

The Renaissance's Legacy

Two centuries and a half before Hegel's lectures on *The Philosophy of History*, a well known political thinker and servant of the French Kingdom, Jean Bodin, in a book called the *Method for Easy Comprehension of History* (1572), attempts, among other things, to express his view of the world while shaping a Universal Republic under the figure of a human being holding a sword in his right hand and books of wisdom in his left. In Bodin's profuse cosmology, the right is identified with the north and the left with the south. The northern parts of the world are inhabited by fierce uncivilized warlike people, still in the full strength of their youth, whereas its southern parts shelter ancient civilizations, with considerable knowledge, but weakened by their old age. In the middle, between strength and knowledge, and disposing of them both, stand at - and as - the head of the world, and with the duty of leading its course, the well-tempered nations of Western Europe, among which France appears conspicuously well situated (Bodin, 111).

1987) p.4.

3. See Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema," in *Art After Modernism*. Several Psychoanalytic terms have been appropriated from this essay and re-deployed in this presentation.

4. Karl Kraus, *Half-Truths and One-and-a-Half Truths* (Carcanet Press: 1986) p. 118.

5. Karl Kraus, *Op.cit.,* p. 124.

6. Bertolt Brecht, *Brecht on Theater*. (New York: Hill and Wang, 1984) p. 266.

7. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" (1940), in , Hanna Arendt Ed., *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969) p. 255.

8. Remarks Noam Chomsky made in an in interview, from a film entitled *Manufacturing Consent, Noam Chomsky and the Media*, 1992).

9. Leonard Cohen, "Anthem", in *Stranger Music, Selected Poems and Songs* (New York: Pantheon Books, Random House, Inc. 1993) p. 373.

* * * * * * *

out its power. Constitute new ones to avoid the danger of one clotted truth. A single truth is a stagnant truth. Real as it can get, it becomes our only reality and we become its prisoners. A diversity of potential truth, constantly shifting, proposes a diversity of choices of who we are and who we want to be. If I summon the above stutters I uttered in a rather chaotic fashion, I can trace a text of a viewpoint critical by nature but which can only reflect my strong desire to belong. Another layer of reading this text can reveal a sub-text read between the lines which hints at my shifting position regarding the status quo. In another way of telling, and for this occasion, I appropriated an anthem from the writings of Leonard Cohen:[9]

The birds they sang
Start again
I heard them say

Don't dwell on what
has passed away
or what is yet to be.

The wars they will
be fought again
The holy dove
be caught again
bought and sold
and bought again
the dove is never free.

Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering.
There is a crack in everything.
That's how the light gets in.

References

1. Theresa Hak Kyung Cha, *Dictee* (New York: Tanam Press, 1982).

2. Trinh T. Minh Ha, "Grandma's story", in Brian Wallis Ed., *Blasted Allegories* (New York: The New Museum of Contemporary Art,

Gaza.

As a partial result of this funding constraint, I have noticed recently that the friendly match sport events have lent themselves to art as we have seen lately in a few assimilationist theater productions: playing the Happy End already at the beginning of the play by a joint team of actors made of Israelis and Palestinians as they sing a song borrowed from Shakespeare, or calling a production 'Jericho something or other'. In one such production I was left with a nauseating feeling similar to that which I felt after I first heard the hypocritical song "We Are The World". I plead to such productions to give peace a chance.

An Egyptian director invited to the Haifa film festival was interviewed a few months ago on Israeli TV. The director was asked if he was not afraid to be put on the black list because he had come to Israel. The director, seemingly enchanted, in a euphoria of reigning love and peace, replied that now it is those who are against peace who will be put on the black list. It might be a slip of the tongue or simple ignorance, or otherwise the pure vulgar opportunism of the peace process. However, we ought to be weary of a potential state of reversed McCarthyism. There seems to be an undeclared war going on, a war between the ones who say there is a war and the ones who say there isn't.

Cultural codes need not be a didactic language, neither ideological not pointed. Neither visual mobilization of images, nor images for mobilization. A re-reading of the concept of who is Palestinian is at this time more necessary that ever. One proposition is to employ interculturalism to re-examine the notion of tribalism, in which nationalism is an outstanding feature. The danger of being named Palestinian to fit a particular quota is admitting to a ghettoization on a national level. For that reason the TV may strategize in Palestinian fashion while it lets itself loose and criss-crosses boundaries. We might discover that so many cultures and arts are just as Palestinian as the Palestinian. We as Other and Other as a constant presence.

Satire can be one of those cultural codes that may be employed. Externalizing stereotypes is a conscious production of stereotypes which exhausts their essence. The danger is that we protect the system from parody and critical humor. We ought to be weary of this kind of self defense, which may also be seen as self-censorship. The latter can result in our becoming our own stereotypes. Ridicule the image that we produce of ourselves and cancel

A *Dabke* for a national festivity. A love *Dabke* and a war *Dabke. Dabke* with a sickle and *Dabke* with a sword. And finally *Dabke* as artistic expression. In a semi-fata morgana of cultural production, primarily because of the occupation, we were left with almost nothing but to chew on *Dabke* and restore it in our hump of conscious memory.

I wish my national TV to open a cultural dialogue that does not cater to or compose itself of the power-hungry shops, some of whom took a free ride after the signing of the treaty, and others who are critical of it, yet are running after the foreign funds, claiming they are cultural representatives. During the Intifada, these shops played the role of mediators for foreign TV companies who used them as guides through which they bought their *keffieh* credibility. They were used as front liners who went deep into the 'jungle' to gather footage. They also used other Palestinians who lived inside the 'jungle' itself to do the mission impossible in order to make it possible for political peeping toms. Small cameras were given to amateurs and the footage gathered was exoticized and sensationalized because of its immaturity and lack of professionalism, in its voyeuristic nature, because it was a look from within.

I wish our national TV not to over-sentimentalize land or at least remind its viewers every once in a while that earth is a fragment of the Earth.

I wish our national TV not constantly to hammer us with our right to exist on this land. That right is a given, and there are other ways of exercising it. We can say that at least we know that we exist. The question is how to exist. And how can culture play a role in proposing other ways of existing? What culture can do is to create debate. And debate feeds on difference. We must expand difference, not uniformize it, which is another way of saying we need freedom of expression.

I wish this TV to be weary of the ongoing 'Mass-Peaceteria' (derivative of peace hysteria) imposed on artistic expression. The so-called dialogue initiating co-productions, a funding McCarthyism that has been initiated lately whereas a vague or (in)visible guideline indicates that if you have no intention of including a moment of true love between an Israeli and a Palestinian, a soldier crying over spilled milk - in this case the blood of a Palestinian - or a terrorist gone vegetarian, you are not eligible. And you don't have to be against the peace process to be marginalized but by simply not reciting the declared constitution. This is not to speak of the dilemma of identity verses eligibility. Who is eligible to be Palestinian according to the present geo-political reality is quite intriguing. I am from Nazareth, living in East Jerusalem but it is only recently that I discovered that Jesus is from

Palestinian Broadcasting Corporation (PBC) and especially Palestinian TV. It is written in the manner of a schoolchild, when asked by the teacher to do homework about what she or he wants to become, when he or she grows old and mature. Here are some wishful thoughts, a chronicle of a death foretold.

What I wish to expect and not to expect from switching on my national TV:

I wish when I switch on my TV not to mistake my national TV channel for neighboring national TV's.

I wish not to contemplate our national flag for long or short pauses except and if the authority insists, then at the end of the broadcast day. And when, and if, our national needs are met, then I will wish to use our national flag at the beginning of the broadcast day, but as color bars.

I wish not to see the anchor woman/man all dressed up, made up, stressed up, centered and giving petty news details such as the whereabouts of high officials.

I wish her/him to speak in relaxed fashion, not to worry about control rooms, not the one nearby her studio nor the control room outside which is never so far. I wish him to speak in slang here and there not in the archaic Arabic that often sounds like nineteen hundred decorative verse lingo emptied of meaning.

I wish not to keep flipping the cable channels to return to our national TV still flickering shaking hand and smile images.

I expect our national TV to reach beyond our national needs and not to be still pleading for our national rights which are our national rights which we should not have to plead for.

I wish our national TV to transmit images that un-differentiate color, gender or race and melt them in the pot; images that bulldoze boundaries, rather than applying and conforming them to existing ones. I wish these images to enter the site of transgression, interrogate the role of traditionalism, sexism and colonial discourses that have been inherited, willingly or unwillingly, by decades or shall I say centuries, of various levels and layers and other kinds of occupations, including that which eventually led to the occupation of the soul.

I wish our national TV not to over-folklorize. Considering the political shifts that are taking place, certain cultural codes, particularly those that have been employed for political purposes have to be reconsidered. One example is the *Dabke*, which in recent years seems to have been multifunctional; a *Dabke* for a solidarity conference, a *Dabke* for a protest.

of silences (or absences), where meanings are sheltered in the margins, undermine authoritative presentations that aim to commodify ready-for-consumption reductive histories. Inspiring, creating, desiring, critical thinking, making suspect the discourse of the dominant order, and proposing alternative ways of saying/seeing is first and most of all a cultural/political activity. This activity should be responsible for deepening the consciousness of the viewer and turning her or his role from that of passive consumer recipient into that of productive participant.

We cannot produce an alternative out of nowhere. Yet by taking a critical approach with the appropriate measures of distance we can begin by making suspect the ruling order with the tools it provides. Assuming it is being provided, undeniably by some of good will, we can assume that task. On a less hopeful note which can be read in the margin, I must admit that for good or ill, strategizing for such a task or any task in the present mood will demand a great struggle and with optimum optimism. The narrative of the new world order, including how the East was won, is making the lines harder to draw. I'm already having difficulty deciphering 'who is who' in the 'beyond good and evil' political soap opera. The drama of the present times is a re-make of Dallas where Rabin is playing J.R. and the rest of the cast you can fill for yourself including your self. And if Rabin can make peace then why can't Benetton unite colors. In fact, we are already united, we just have to choose the colors. Except that it is we who are on sale.

So many hands are shaking the peace on TV they can be mistaken for symptoms of Parkinson's disease. And people are giving up fighting the earthquake and are beginning to tremble with it, so as not to feel its tremors. The slogan: job opportunity is being replaced by job opportunism. Fascist mobilization in these post-colonial times is mass-mediated, mass-aesthetisized. Cancerously decentralized, it does not need to run on easy-to-pinpoint linear ideology. If the wheels of the history machine are turning, it is only because we are going downhill. The natural resources with their present distribution policies are running on reserve. The policy that serves the few on top is penetrating the ozone layer.

The syndrome of my political neurosis is hopefully non-chronic in nature. However, suspecting that individuals are a partial product of, and are affected by, their social and political surrounding, I hope I can be served in an expanded case study proper for psychoanalysis of the state of things in the status-quo. The epilogue (epitaph) of this presentation is dedicated to the

ground? Is filming this war scene an anti-war act?

An image does not exist until it is looked at. Yet an image might not end at the moment we stop looking. An image can allow for a multiplicity of readings and re-readings. An image can be read horizontally when passing through but also vertically, mediating the image, piercing through what it is trying to say. The viewer can co-produce the image according to his own ways of seeing. The image can be here to stay, a constant struggle to be in the present. A linear image has imposed endings, depends on a closed narrative and a pre-determined structure within it. It leaves the viewer without any choice but to become a passive voyeur, consuming without producing, going through one *déjà vu* after another and eventually giving her/him the sensation of being in limbo. He has seen what he is constantly seeing. She is living a past in the present. He screens his life as it happened without even taking part. A constant flashback of her mirror reflection. The moment of reverie that is said to precede death becomes her/his daily life.

An image must renew itself, must be a constant process of renewal, must not be codified, framed, it should be open for interpretation, open ended. "Every image of the past that is not recognized by the present as one of its own threatens to disappear irretrievably" (Walter Benjamin).[7] Continue to dive into the realm of realism and you no longer dream your wishes nor do you wish your dreams. It is as if people were rationed only one self each, a being. The consequences of such a notion would prohibit Otherness as a potential for bettering our living and bind desire from the freedom of movement, imaging without imagining, a visual without vision.

"A fundamental element of human nature is the need for creative work, for creative inquiry, for free creation, without constraint and institutionalization" (Noam Chomsky).[8] Exterior reality is not an exteriority. It gasps for inspiration, for communication, for understanding. Understanding is creating. Inspiration is another mask for desire. The pleasure of pleasure lacking. Desire is unpredictable, associated with the unknown, associated with transgression, if we already know, it is no longer new, once we know, we must renew.

But the dominant order must know, must frame and contain, the system must remain in control, must not be shaken, must stick to the facts. And facts it can make happen and control. Truth, ironically speaking, it can create. Hence, images with emphasis on the blank spaces, with little touches

aphorism by Karl Kraus.[4]

The mass media expresses needs and desires that answer to certain hierarchical economic interests and political ideologies. The report made it to hundreds of networks and accumulated in material value. The commercial before or after that report sold its product. The multinational corporation that owns that product and, as is often the case, owns shares in the network, became wealthier, and went on to press for more policy-making in conformity to its interests. "Lord forgive them for they know what they do" reads another aphorism by Karl Kraus.[5]

An awareness of the trickery of visual language, the way it can work on the unconscious, an understanding of the mechanism of production and consumption of the mainstream media, can block and avoid creating what Noam Chomsky calls necessary illusions. We would view images differently, avoid mishaps, and, severely forewarned, avoid participating in crimes against history. Otherwise, blaming the victim will become justified.

If reality changes, does it become unreal? If truth is fact is it a lie when it is not fact? Why is reality so credible?

"Facts can very seldom be caught without their clothes on, and they are hardly seductive" Bertolt Brecht.[6] You have the facts on the ground and you must face reality, the master says. Right outside Damascus gate, easy to walk on, non-slippery whitewashed clean stones, pave the entrance to the old city. Outside the wall, palm trees suddenly sprang up in linear order, or rather were implanted already full grown. The scene resembles an oriental set constructed on Hollywood Boulevard. Far more perfect, the simulation of the real is enacted in a real place. For this set is dropped in the real Orient with a double gain of tourist consumption and political benefits. Tourists can realize their orientalist fantasies as real, and feel at home with the hygienic, uniform boulevard. The Limieres would have written this scene in their literal fashion: peasant women selling oriental spices at Damascus Gate. The scene is on a daily loop. Should the act be called off, the border police is called to the scene for a clean-up operation. Tourists from the wealthy countries can finally feel safe at home in the East and play out real fantasies, Israel made it possible. That is more proof and reason why Jerusalem must be united. A reality has been invented. The facts are on the ground. The palm trees are in the ground, hard to look at, difficult to uproot. When I capture them, as real as they are, do I negate their existence or do their roots dig deeper in the

Zionist with nostalgic remorse. 'WE know what you're going through, WE did it then, now it is your turn. Your vision they have envisioned. Equal vision. Equal fate. Equal justice equals historic nullification!

We can also have our own media. We were blind but now we can see!

Although it seems ancient, the Gulf War was not long ago, when the team of the Western mass media and the allies perfected the war machine, and carpet imaging made carpet bombing legitimate. It was not long ago when we were caught daily in what Laura Mulvey calls "the moral ambiguity of looking".[3]

We even had our share of participation. We did that by simply watching TV; by viewing the allied missiles blast down Baghdad from the point of view of the missile itself. We were taken by the euphoric sensationalism of speed and Hi-Tech Big-Bang accuracy and made to identify with the man who pushed the button. Unknowingly! Unasked! Did it slip by some of us? That was reality. And we lived its truth as it happened, hyper-reality; the TV set turned into a cockpit simulator in our very living rooms, but can the same war zone tool become a peace-maker, can the tool of target illumination illuminate the truth?

What we see is real = reality = truth = objectivity.

A recent capture of reality from close up is a case worth looking into. It was the reportage of the Israeli soldier who was caught in a jam inside his car, in Ramallah under a hail of stones. The cameras here seemed to be testing the limits of voyeurism. Scopophilia, one of Freud's diagnostic terms signifies taking other people as objects, subjecting them to a controlling and curious gaze. The lens of the one video recorder almost licked the blood of the soldier's face. The scopo-necro-philiac (my term) euphoria of that moment was reproduced, and the image commodity is all ours from the moment he is paid. We are then to participate in the ritual of death by simply looking. In a society so overruled by social constraints, how come we are allowed to participate in polite-pornographic primeval ceremonies? The 'Why they do it to us why not do it to them?' was the center of a few discussions. Yet no one picked on the moral role of the Palestinian media. Not to mention that a segment of this Palestinian media was doubling up as props to foreign news services which contributed to the image of the Palestinians' barbarism. "It is the height of ingratitude when a sausage calls a pig a pig" reads one

"Truth embraces with it all other abstentions other than itself" (Theresa Hak Kyung Cha).[1]

"Truth is when it is itself no longer" (Trinh T. Minh Ha).[2]

Poetry, Aristotle said, is truer than history and he goes on to write about history as possible facts.

Truth, reality, history, writing, fact, accumulation. The reality is out there and it speaks for itself!

I listen to the revolution of doubt.

Yet, one can argue that there is no truth that cannot be contested. If one is struggling against official truths as imposed reality, then the idea of counter-truth seems truly baffling, especially since it is easy to assume that the same-counter truth can be contested.

Building a historic narration, usually affiliated with the victors, might have to be dealt with, not from a position of assuming that narration, simply because the tools for such power have been provided. At a time when the majority of Palestinians are still displaced and silenced, how can I/we/they claim to be the voice of authority of our own reality? Crowned without a kingdom we risk being appropriated and bought off as parrots of the dominant patriarchy, of the new and the old world order.

We can begin to explore the relationship between media and socio-economic life, the nature of cultural production, whether certain production mechanisms as they stand, "are for us or against us". For if the same tools and language of distortion and misrepresentation led to the cause or the effect of oppression, can they simply change ownership and not remain a tool of oppression? Should beating the master at his own game become an end in itself and become just another mimicry of the dominant order? A critical scrutiny is needed to examine notions and ideological structures of representation of pre-existing patterns. We can begin to inquire into the discourse of such historic narration, of the way the story has been told, of another way it can be told and retold to infinity. We must exercise caution and walk the thin line so as not to fall into the trap of being appropriated by the master for it is then that his past incriminations are justified. 'We know what it takes to have a country', declares a humanist

late.

We can begin to master what others have mastered for a long time. What has been used against us, now we can use against them. Now we can begin to counter-attack. We can tell our story, tell our truth; the whole truth and nothing but the truth. Finally, the mechanical eye can recollect our history. The system works. Grants stream in from the different countries of milk and honey. The Palestinian mediators mobilize their troops of applicants. The foreign trainers arrive on the scene. The armies of trainees are fascinated by the cameras. Young Palestinians acquire audio-visual know-how. Electronically masked, they run search and report missions looking for truth. They single out targets and shoot.

The mythical equation of objectivity: what we see is real-reality-truth, adds a further status of prestige and authority. The camera has the license to view people, illuminate them, scrutinize them from close up, hold them up in the street, ask them questions, follow them, catch them by surprise, looking for truth. Why, one might begin asking, is there a seeming obsessive insistence on fact: finding, documenting, footage collecting, testament archiving. Political motivation? Decades of denial of speaking for oneself, the denial of rights to retrieve our rights? Decades of silenced justice, now all at once speak such urgency.

The reality is out there and it speaks for itself!

But which reality? Whose truth? Who is out there behind the camera peeping and speaking? Whom does he serve? What is he trying to say? When he records a reality doesn't he single out an image by choice, by deliberation? So what about the rest of the realities he leaves behind? If he contextualizes a fact, an image of reality, does it not become another fact, a different reality? Does filming a settlement make it illegitimate? Is there more to the production of images than just reproducing them in the name of reality? Is there more than the truth of the lived experience the moment it is captured?

Truth, reality, history writing, fact accumulation.

Every time I call upon a truth it turns back and turns to salt. I confine the eye to the act of peeping into the real and I reproduce a reel of arrested reality.

FOUR

The Hidden Conscience of Estimated Palestine

By Elia Suleiman

I am not here going to propose a hypothesis and embark on an empirical study. I will be in part meditating on the present state of the Palestinian audio-visual media and its potentials. That includes TV journalism, workshops, and the existing clusters of the so-called production houses. I will highlight certain trends and modes of representations and their interdependence with particular discourses.

The later segment of the presentation will be mostly dedicated to the fictive media, namely Palestinian TV. This segment is composed of wishful thoughts. I also employed this structure and used it as a vehicle to highlight personal dislocations; symptoms that mainly deal with notions of identity that shift between the familiarities of a homeland and the solitude of non-belonging.

Media amongst Palestinians has mostly been viewed as a propagandizing machine. "Is this or that report with us or against us?" was on many occasions the prime question. The reason why this is so, one might say, is partially because the Palestinians have been observed, discussed, and represented by others in every conceivable field, form and expression, but were consistently denied the right to represent themselves. There was, and still is, a need to create a space, an aesthetic territory of potential liberation and self-representation in a world defending itself politically and culturally against foreign domination.

Due to the promised payoff of the peace process, media training, media workshops and talk of ambitious dreams of media centers are sprouting continuously. This aesthetic territory, one might argue, however it came about, can finally be created. The story can finally be told. Sight and sound are in our grasp. We can beat the master at his own game. It is never too

Emechetta". *Présence Africaine: Revue Culturelle du Monde Noir*. N.S. 116, 4 (1980): 190-201.

Ward, Cynthia. "What They Told Buchi Emechetta: Oral Subjectivity and the Joys of 'Otherhood'". *PMLA* 105.1 (January 1990): 83-97.

* * * * * * *

(Fothergill and Vincent 88, 14-15).

3. Emechetta made this comment in 1980 to the Umehs ("Interview" 23).

Bibliography

Bhabha, Homi K. "Dissemination: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation," *Nation and Narration*. Ed. Homi K. Bhabha. London: Routledge, 1990.

Emechetta, Buchi. *The Family*. New York: Braziller, 1989.

________. "Feminism with a small 'f'!" *Criticism and Ideology: Second African Writer's Conference*, Stockholm 1986. Ed. Kirsten Holst Peterson. Uppsala, Sweden: Scandinavian Institute of African Studies, 1988: 172-85.

________. *In the Ditch*. Rev. ed. 1972; Oxford: Heinemann, 1994.

________. *The Joys of Motherhood*. New York: Braziller, 1979.

________. *Kehinde*. Oxford: Heinemann, 1994.

________. *Second Class Citizen*. New York: Braziller, 1974.

Forthergill, Stephen and Jill Vincent. *The State of the Nation*. London: Heinemann, 1985.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1993.

Hutcheon, Linda. "Circling the Downspout of Empire". *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. Eds. Ian Adam and Helen Tiffin. Calgary: Univ. of Calgary Press: 1990: 167-189.

James, Adeola. "Buchi Emechetta". *In Their Own Voices*. Oxford: Heinemann, 1990: 34-45.

Ogunyemi, Chikwenye Okonjo. "Womanism: the Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English". *Signs* 11.1 (1985): 63-80.

Ravell-Pinto, Thelma. "Buchi Emechetta at Spelman College". *Sage* 2.1 (Spring 1985): 50-51.

Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.

Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: Univ. of Minn. Press, 1977.

Umeh, Davidson and Marie. "Interview with Buchi Emechetta". *Ba Shiru: A Journal of African Languages and Literature*. 12.2 (1985): 19-25.

Umeh, Marie. "African Women in Transition in the Novels of Buchi

and space. Kehinde not only eventually gets a professional job; she also starts an affair with her Caribbean tenant, Michael Gibson. In London Kehinde finds a home, an education, a career and a lover. Even her son Joshua has to learn that his mother owns the house, and that being male gives him no rights over it in England. Kehinde has found in London a place from which to speak, and she can join her new Caribbean friend, Michael Gibson, in what Paul Gilroy calls the culture of the "Black Atlantic", a culture of the African diaspora that creates a space for black men and women not just in Africa, or even America, but all around the Atlantic. In *Kehinde*, an African woman can find security and independence within the European city. As Hutcheon argues, "the post-colonial, like the feminist, is a dismantling but also a constructive political enterprise insofar as it implies a theory of agency and social change" (183).

Although Emechetta never stinted her criticism of British racism even in her early London novels, she has become increasingly vocal in her criticisms of patriarchy, especially African patriarchy. Her earlier novels implied that the problems African women faced in London were a result of individuals like the African husband in *Second Class Citizen*, or of the structure of white patriarchy that relegated women to poverty and welfare housing in *In the Ditch*, or a result of the loss of culture because of the history of slavery in *The Family*. Now in *Kehinde* Emechetta faces the problems of Nigerian patriarchy directly. As a woman Kehinde finds greater freedom of space and a more secure place in London than in Lagos. Both Kehinde and Emechetta have joined the diaspora. They have now become immigrants, Londoners. The scraps and patches and little happenings of their daily lives create the songs of a new London, one that is hybrid, heterogeneous, and multi-cultural.

Endnotes

1. Portions of this paper are included in my article, "The London Novels of Buchi Emechetta" to be published in *Emerging Perspectives on Buchi Emechetta: Published and Unpublished Writings*, ed. Marie Umeh (Trenton, N.J.: Africa World Press, 1995).

2. In the U.K. there are only about 5% people of color, but a 1981 census says that the greater London area is 14.3% Black or Asian

comments: "At least you're preparing the suite for a non-white person." Kehinde expects no such solidarity based on color. Kehinde senses that economic class is a greater force when she responds "Ah, but the oil money makes people colour-blind, my sisters" (126). When she goes to the Arab's suite, he surprises her by acknowledging ties based on religion and education. He says after hearing her speak: "My wives will be here in a few days. We are Muslims. I can tell you are a Nigerian, and most Nigerians are Muslims. I would like you to teach them English" (128). Kehinde, however, is wary because she senses that economic difference is also more powerful than religious similarity. She thinks of her Muslim neighbors in Lagos:

> she had grown up in a neighbourhood with many Muslims when she lived with her Aunty in Macuallum Street. They had sold meat and hides, prayed several times a day and given alms to beggars. The Ebute Metta Muslims carried water in kettles with them, so they could wash and pray wherever they were, and they chewed kolanuts. They had not prepared her for this man in his silk robe, speaking in a low voice she found hard to understand (128).

Later her suppositions are proven correct. After Kehinde gives an English lesson to his fifteen year old wife, the Arab asks Kehinde to remove her clothes because he wants "to see what a naked black woman looks like" (131). Unfortunately, in the hybrid culture of wealth neither classism nor racism are restricted to the English alone. Kehinde runs from the room and loses both her job as English teacher and as maid.

Although Emechetta is realistic about the difficulties that African women face in European culture, she also praises the greater freedom women have there compared to Africa. Emechetta said in 1980: "The comparative ease with which the women in Europe move around became clear. One can live alone; one can have children. The women in Britain have much more freedom than Nigerian women. It is when you're out of your country that you can see the faults in your society" (Umeh "Interview" 22). Ten years later Emechetta does not see much improvement in the status of Nigerian women: "In Nigeria women are riddled with hypocrisy, you learn to say what you don't feel...I find I don't fit in there any more" (James 38).

Like Emechetta herself Kehinde learns that marriage and homeland are not the only "places" for women. She discovers that there is room in the city of London for the diasporic and the postcolonial to achieve both place

back garden would be naked of leaves, its dark branches twisted like old bones. On a day like this, after the Friday shopping, her feet would be stretched in front of her gas fire, while she watched her favourite serials on television until she was tired and until her eyes ached. Autumn in England. Her eyes misted...She even felt nostalgia for the wet stinking body-smell of the underground (96).

When Kehinde writes to Moriammo of her predicament, Moriammo, without telling her husband, sends Kehinde a plane ticket to London. Even the damp cold autumn weather of London represents freedom to Kehinde. Bhabha comments on the relationship of English weather to its multicultural inhabitants:

the English weather...invoke[s]...the most changeable and immanent signs of national difference. It encourages memories of the 'deep' nation crafted in chalk and limestone; the quilted downs; the moors menaced by the wind...The English weather also revives memories of its daemonic double: the heat and dust of India; the dark emptiness of Africa...the tropical chaos that was deemed despotic and ungovernable and therefore worthy of the civilizing mission. These imaginative geographies that spanned countries and empires are changing; those imagined communities that played on the unisonant boundaries of the nation are singing with different voices. If I began with the scattering of the people across countries, I want to end with their gathering in the city. The return of the diasporic; the postcolonial (319).

Kehinde represents the return of the diasporic, the postcolonial. Fortunately Kehinde never sold her London house. In spite of the difficulty of getting a new job, Kehinde finds that in order to gain freedom in London she is willing to give up her old "homeland" and even embrace English weather.

Emechetta is realistic about the economic problems of a single African woman living in London. Although Kehinde returns to school to get a university degree in social work, she is unable to return to her job at the bank and is forced to support herself by working as a maid at a fancy hotel. There she experiences problems of economic class that cross cultural and religious lines as well as racial lines. When Kehinde is sent to clean the hotel's most expensive suite for an Arab sheikh, her fellow black maid

no degree and she is no match for the sophisticated Rike, who has a doctorate and teaches at a university, or for her husband's powerful sisters. Even her children are happy in boarding school and no longer need her. In the land of her birth Kehinde is forced because of gender to inhabit a smaller and more insignificant space than she had in London: "The Africa of her dreams had been one of parties and endless celebrations, in which she, too, would enjoy the status and respects of a been-to. Instead, she found herself once more relegated to the margins" (97). Even Rike, however, is not protected from marginal status. Ifeyinwa gets revenge upon Rike for her treatment of Kehinde by being the one to tell Rike that Albert has taken a third wife, an even younger Fulani woman from the north.

Although Kehinde at first relied on the Roman Catholic wedding services that she and Albert had to protect her from his desire for a second wife, Emechetta makes it clear that all three religions in Nigeria, African traditionalist, Christian and Muslim, are complicit with African patriarchy and all permit polygamy. When Kehinde's mother died in childbirth with twins, Kehinde's father's second wife rejected Kehinde because according to African traditionalist religion, a surviving twin brought bad luck. Christianity, in the person of an aunt in Lagos, protected Kehinde during her childhood, but it does not protect Kehinde's marriage. Rike, Albert's second wife, belongs to a charismatic Christian sect, and it was the elders of that church who encouraged Rike's marriage to Albert although they knew he had a wife in London. Likewise, although Kehinde's Nigerian friend, Moriammo, in London is Muslim and the two women are not separated by either the differences in their languages or their religions, Moriammo's husband refuses to let Moriammo see Kehinde when she is alone in London after Albert leaves. Tunde, Moriammo's husband, immediately sees a woman alone as an immoral woman: "What was Moriammo, a good Muslim wife, doing at all, with a woman who had sent all her family away so she could have a good time?" (56). Neither the African traditionalist religion of her parents nor the Catholicism of her convent schooling nor the Muslim religion of her Lagos neighbors and her London friend can offer Kehinde any consolation or protection.

Kehinde is nostalgic for the space and freedom and even the weather of London:

> this was October, autumn in England. The wind would be blowing, leaves browning and falling. In a few weeks, the cherry tree in her

urges her to go to Nigeria and enjoy her status as a "rich, been-to madam" (47, 52). Kehinde quits her job and leaves her house in the care of her tenants, but she does not realize that her place in Nigeria has already been usurped by Albert's older sisters and his second wife.

In interviews Emechetta is sanguine about polygamy. In 1984 she explained: "In a polygamous society every woman has a husband whom she shares with a number of other women. This gives her more freedom in some respects: she has the opportunity of pursuing a career as well as having children...The children belong to an extended family with a number of mothers, and the women, after the initial jealousy, share a kind of sisterhood"(Ravell-Pinto 51). In 1986 she continues the defense, saying: "People think that polygamy is oppression, and it is in certain cases. But I realize, now that I have visited Nigeria often, that some women now make polygamy work for them" ("Feminism with a small 'f'" 176).

In her novels, however, Emechetta concentrates on the jealousy and not on the sisterhood of polygamy. This is true to a certain extent in Joys of Motherhood and even more so in Kehinde. Kehinde has always been aware of the sufferings of her older sister Ifeyinwa in a polygamous marriage, and she had thought that Albert agreed with her because he had seen the sufferings of his own father's two wives. When she arrives in Nigeria, however, Kehinde finds that the place allotted to a senior wife, even a "been-to madam", is quite different than she had imagined. She is ushered into a small bedroom with a single bed, not the double bed which she had helped pay for and had had sent to Nigeria. When Kehinde calls to Albert to ask about her room, Ifeyinwa reminds her that it is rude to call a husband by his given name. Kehinde must now call him "Joshua's father" or "our husband" to acknowledge the role of his new wife, Rike. When Kehinde gets in the front seat of the car beside Albert to go visit her children at school, she is reprimanded by Albert's older sister:

> I say, I am coming with you. What is wrong with you?...Who do you think you are? Don't you see your mate, Rike? Don't you see her sitting at the back with her maid and baby? When we, the relatives of the head of the family are here, we take the place of honour by our Albert...Kehinde almost died of shame...Only young brides with poor training made such mistakes (88).

It is Rike, Albert's second wife, who is now Kehinde's "mate," not Albert. Furthermore, Kehinde can not get a job in Nigeria because she has

to his face, at any rate" (22). Kehinde is contemptuous of a fellow Nigerian woman, Mary Elikwu, who left her husband because he beat her: "To Kehinde she was a fallen woman who had no sense of decorum...a woman who refused to work at her marriage"(38-39). Kehinde is happy in her marriage, in her two children, Joshua and Bimpe, and in London life. She has a secure place in her joint ownership of the house, her supportive family and a good friend at the bank, a Muslim Nigerian woman named Moriammo, as well as the freedom of a well-paying job and the status of being a married woman.

Albert, however, is anxious to go home, and this desire reveals him as a traditional African patriarch. His sisters urge him to return to Nigeria and take his place as head of the family. Albert

> played to perfection the role of the Igbo family man in London. But he was far from satisfied with its restrictions...he needed room to breathe. As Kehinde was perfectly well aware, behind the veneer of westernisation, the traditional Igbo man was alive and strong, awaiting an opportunity to reclaim his birthright (35).

Albert reveals the selfishness in his desire to return home when he forces Kehinde to have an abortion so that she will not miss her promotion at the bank and be unable to pay for their passage home. Both as a Roman Catholic and as a Nigerian Albert knows abortion is wrong, but he rationalizes "we are in a strange land, where you do things contrary to your culture" (15). Albert does not fully realize, however, exactly how contrary to his culture abortion is. After the abortion Kehinde has a dream in which Taiwo, her *chi*, which according to African traditionalist religion is her personal spirit and also the spirit of her twin who died in the womb, comes to tell her that the baby that she aborted was the spirit of their father who was returning to protect Kehinde. She is devastated and feels estranged from Albert: "Albert could not help her. How could he? She was alone...He had nothing to offer her" (33). Albert returns to Nigeria and before long the children follow him to go to boarding school. Kehinde stays behind to sell their house.

Although Kehinde still has her job and the house and a new friendly Caribbean tenant named Michael Gibson, she feels estranged from the London Nigerian community: "Without Albert, she was a half-person" (59). Her *chi* urges her to go to Albert lest he get a girlfriend. Even Moriammo

relents somewhat and acknowledges her ambivalence when in a 1980 interview and at a 1986 conference she describes herself as "a feminist with a small 'f'" (Umeh "Interview" 23, "Feminism with a small 'f'" 175). In her 1986 speech Emechetta shows much greater comfort with the term when she characterizes "feminism" as not just being against marriage,[3] but as embracing a particular literary perspective:

> I write about the little happenings of everyday life...I see things through an African woman's eyes. I chronicle the little happenings in the lives of the African women I know. I did not know that by doing so I was going to be called a feminist. But if I am now a feminist then I am a feminist with a small "f" (175).

The focus on "the little happenings of everyday life" is not only feminist but also, according to Bhabha, a characteristic of writing from a liminal perspective: "the scraps, patches, and rags of daily life must be repeatedly turned into the signs of a national culture" (297). When these "scraps, patches and rags of daily life" are those of an emigrant African woman, a feminist with a small "f", the national culture is remade into a blend of multicultural voices that define postcolonial hybridity.

In *Kehinde* Emechetta confronts African patriarchy directly in her portrayal of Kehinde Okolo's life in both London and Nigeria. Like many emigrants from the Arab as well as the African worlds who travel from their birthplaces to other nations to earn money, Albert and Kehinde Okolo went to London. The Okolos arrived in London in 1960 when jobs were easy for foreigners to get. At the novel's opening they have lived in London for eighteen years. Although Kehinde was only eighteen when she arrived in London, she was able to get a good job in a bank since she had worked in a bank in Lagos. Albert works as a storekeeper and although Kehinde earns more money, he is comfortable in his job. They own a terrace house in East London and rent out the upstairs rooms. They retain their Nigerian culture, however, eating Nigerian food and speaking to each other in Igbo. They consider themselves temporary emigrants, assuming that "they would return eventually and build their own house in Ibusa, their home village" (41). Although she enjoys the freedom of a well-paying job and can "talk to her husband less formally than women like her sister, Ifeyinwa, who were in more traditional [polygamous] marriages" (6), Kehinde thinks of herself as a traditional Nigerian wife: "The Igbo woman in her knew how far to go. She could tell Albert what she liked, but would not malign his relatives. Not

For another postcolonial critic, Homi Bhabha, it is precisely at that point where margin and center collide, or in his terms, the borderline or point of liminality, that the most effective contemporary narratives occur:

> It is precisely in reading between these borderlines of the nation-space that we see how the 'people' come to be constructed within a range of discourses as a double narrative movement...We then have a contested cultural territory where the people must be thought in a double-time (297).

Because of the heterogeneity of contemporary culture, there is no longer only one "national" narrative, one story to tell; in fact the interesting stories foreground the hybridity of and even conflict between cultures. Such a story is the most recent novel of British/Nigerian writer Buchi Emechetta, *Kehinde*. This novel reveals the competing cultures which the female African emigrant experiences in both Britain and Nigeria. London, for the Nigerian emigrant, is indeed "a contested cultural territory" where Emechetta's heroine must open up a space for herself and establish a place for herself, a new home. Geographer Yi-Fu Tuan says that "place is security, space is freedom" (3). Emechetta's character must search for both in her new city and decide whether she has a better place and more freedom in London or in Nigeria. From the perspective of her homeland Kehinde sees the problems for blacks within racist British culture,[2] but from the perspective of England she sees problems for women within patriarchal Nigerian culture. Neither culture offers unqualified security or freedom.

The cultural conflict that is most ambiguous for Emechetta herself is that of feminism. The distrust that some African women feel for feminism is revealed in the vehemence of African critic Chikwenye Ogunyemi in her comments on Emechetta's novels. In a 1985 article, Ogunyemi says that Emechetta's first two novels are "deeply grounded in the British and Irish feminism in which she was nurtured" (66). Ogunyemi castigates Emechetta for feminizing African males, for turning away from her African identify, and for being narcissistic (67). It is not surprising that in spite of her focus on female characters Emechetta too is wary of the term "feminist". In a 1984 interview Emechetta says emphatically: "My novels are not feminist; they are a part of the corpus of African literature" (Ravell-Pinto 50). Cynthia Ward summarizes Emechetta's dilemma: "Success in speaking unequivocally in the service of feminism produces a voice that serves neocolonialism; speaking for anticolonialism produces a voice that serves patriarchy" (86). Emechetta

THREE

Buchi Emechetta's Kehinde: The Conflict between Cultures[1]

By Christine W. Sizemore

Palestinian critic Edward Said argues that since the "novel is an incorporative, quasi-encyclopedic cultural form . . . [which contains] an entire system of social reference" (71), it is a particularly revealing device with which to study the power of competing cultures. This is true not only for the nineteenth- and early twentieth-century novels which Said studies in his recent work, **Culture and Imperialism**, but also for the contemporary novel. In describing the postcolonial world, Said says:

> Partly because of empire, all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogenous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic. This...is as true of the contemporary United States as it is of the modern Arab world, where in each instance respectively so much has been made of the dangers of "un-Americanism" and threats to "Arabism" (xxv-xxvi).

Such threats are foolish, according to Said, because in the postcolonial world there are no "single" or "pure" cultures.

Like Said, Linda Hutcheon notes the hybridity of contemporary culture and the role of conflicting political systems in her analysis of the structural and thematic similarities between postcolonial and postmodern perspectives. In both perspectives she says there is

> a strong shared concern with the notion of marginalization, with the state of what we could call ex-centricity. In granting value [to what the centre calls] the margin or the other, the post-modern challenges any hegemonic force that presumes centrality, even as it acknowledges that it cannot privilege the margin without acknowledging the power of the centre (170).

dreams of a long-lost past. And so it is to this relentless present, this surface that seems all but suspended in time, that we are always forced to return, in what amounts to a collapse of the theories of modernization and development. If these three texts are anything to go by, then, and I believe they are, the historical novel in the contemporary Arab world finally tells the history of its own present, in which past and future mingle unevenly, but from which there are finally no lines of escape.

Certain proclamations to the contrary, of course, neither time nor "History" have come to an end. The collapse of "modernization" does not mean that modernity cannot be achieved, but rather than what modernity was originally defined as--a completed state or process, a situation of completed modernization--is no longer conceivable or attainable as such. Indeed, in contesting the very notions of unilinear or universal history, the Arab historical novels which I have been discussing here resituate modernity as a contemporary condition rather than as a future goal; in so doing, they invalidate the possibility of an uncomplicated flow towards the modern (and hence away from tradition), and instead insist on the immanence of modernity in the Arab world today, as a forever-incomplete mixture of various scales and "stages" of development, as a forever-incomplete mixture of styles, forms, narratives and tropes--as a process whose "completion" implies and involves a continuous lack of completion. What we are dealing with here, then, is no longer the evolutionary temporal logic of modernity, but rather one of the structural limits of capitalist economic development, and, indeed, of late capitalism itself.

* * * * * * *

By way of an all too hasty conclusion, let me now return to Amin Maalouf's crusades book and to the problems that it, like *Cities of Salt* and *Little Gandhi*, necessarily encounters in retelling the history of the crusades from its standpoint in the modern: problems that, as I've tried to suggest, have everything to do with the Arab experience of modernity itself. "Criticism," Roland Barthes once wrote, "is not an 'homage' to the truth of the past or to the truth of 'others'--it is a construction of the intelligibility of our own time." In a way, Barthes' argument can be extended to history writing as well as criticism, and particularly to that kind of historical project that is undertaken by Amin Maalouf. But what exactly does all this say about the Arab experience of modernity in specific terms? What, in other words, is the nature of this seemingly depthless surface on which Maalouf, Munif and Khoury inscribe their narratives?

For modernity is usually understood as a teleological and developmental discourse, one that involves or seems to involve an historical and even and evolutionary project of movement towards some distant goal or objective, hence all the familiar talk of development, modernization, industrialization and so forth, all of which have been characteristic of the discourse of modernity in the Arab world for at least a century. So it perhaps seems inappropriate to speak of modernity, as I have been doing here, in terms of the flat depthlessness that we might more typically associate with theorizations of postmodernity. But what I want to suggest in closing is that the ultimate realization that one finds in these texts that are all about ways of trying to coming to terms with the past and history is this: that modernity's narratives of future progress and development are finally as depthless, that is as flat and non-directional, as are its narratives of the past, or as the narratives of the premodern past taken from its flattening perspective. In other words, the ultimate realization in these powerful and disturbing novels is that it is not merely the long-lost past, but also the story of progress and development that turns out to be nothing other than an illusion as well. For modernity has to do with the present, not with some putative future (which is the way it was originally understood in the Arab world in the nineteenth century). Hence all the talk of development and progress is neither more nor less illusory than the talk, with which it has always had to compete, of a "return to traditions."

What we are left with is an uneasy and forever uneven and incomplete process of modernization that defines what the third world is: that is, perpetually on the brink of modernity but yet at the same time haunted by

able to track down Alice, he reflects on the fragility of his narrative relationship with her. "Memories are a cave, I discovered while I was with her during those long years that her body shortened and changed into disconnected moments. Now, when I try to tell the story, I find that words are no longer signs that point the way but instead make me get lost, as if every word were tantamount to an assassination. How can I tell the story of a life never lived by its characters, a life that passed by them, like an act of will that pierced through them?...I tell about Alice because I try to recall her to my memory, and so discover that memories are not degrading but rather a collection of illusions that can't be tied together, a chain that broke to pieces and sank to the bottom of the sea." In another important passage, Alice tells the narrator, "Everything that was, was a long time ago....now means what was, and what was means a long time ago. And everything was a long time ago. There's no such thing as now." It is in the juxtaposition of these two passages that we can get some sense of the novel's inner historical dynamics.

What the narrator is pointing to is the very same shift from memory to illusion that we have already seen in *Cities of Salt*, and that has to do at once with an inability to remember what had come before the *Jetztzeit* of the war; the recurring crisis that drives and paradoxically structures the novel comes in trying to string the illusions together--that is, in the attempt to construct historical narratives out of these illusions which cannot be meaningfully tied together into narrative form and hence which keep sinking to the irretrievable depths of the sea. And what Alice is pointing to is not that we keep getting drawn into the depths of the past and hence can't escape our collective histories, but quite the opposite: that the past, and history itself, keep getting drawn into and spread out along the limitless and yet depthless surface of the present, which also draws into itself and absorbs the trajectories into various futures which also remain inaccessible from the flatness of this inescapable present. For both the narrator and Alice, the act of telling, of narrating, is defined by the same set of dynamics; just as one can paradoxically only remember the present, one can tell neither the future nor the past but only the present, because all the acts of telling, of narration, of history-making, take place on the limitless surface of this present from which there can be no escape. For the words that the narrator would use to tell his stories, and his histories, end up deconstructing themselves, cutting themselves off from their own referents in the past; referents which turn out to be, as we've seen, not merely memories but illusions.

problematic in Khoury's novel is that of memory and forgetting; and this problematic even takes on a structuring principle in the novel whose political unconscious is the violent experience of modernization in Lebanon that took the form of the war.

I don't really have the time here to explain the novel's complex narrational and structural dynamics at any length, but suffice it to say that *Little Gandhi* unfolds in an expanding series of narratives that each begin with the story of the death of Little Gandhi, who was a real-life Beirut shoeshiner killed by the Israeli army of occupation as it entered Beirut after the brutal Israeli siege of the city in the summer of 1982. It is in the context of the aftermath of the Israeli invasion of Lebanon and siege of Beirut and the subsequent deterioration in the war that remembering the past, even the past during the war--let alone the past before the war began--becomes a project fraught with grave difficulties, and this is in a way the central concern of the novel and of its narrator. In fact, the past before the war gets effaced altogether.

How can one tell the story of people and events when one can't remember them properly? How can one recount history when the narratives of which it is composed always seem to be in danger of decomposing and recomposing themselves in new and previously unimaginable ways, just as the spaces to which the narratives correspond are destroyed by the war? For most of the novel, the narrator tries to track down a woman called Alice, who in turn has been trying to track down the story and stories of Little Ghandhi--and they both succeed, though only in fleeting moments. For every attempt to track down a story and to define it seems to work only at the beginning, then it too fades away as the project of remembrance to which it corresponds starts to dissolve and melt away in the deconstructive trauma of the war. But here again the war is shown to be nothing less than a compressed version of modernity itself: its transforming and transformative operations (the destruction of people, of places, of buildings, of memories, of history, of community) are metaphors for, and arguably even identical to, the transforming and transformative operations of modernization. In other words, the effect of the war is not merely strikingly similar to the effect of modernization: it is itself a version of modernization, which happens to have taken a more overtly violent form in Lebanon than it did in most other Arab countries (with the notable and complementary exception of Palestine).

In a key passage in the novel, after the narrator has been momentarily

of its history before the modernizing catastrophe that wiped it from the surface of the earth. For indeed the ultimate loss of which the narrator here speaks is the loss of history itself: "Even if Wadi al-Uyoun had once existed and then vanished under the soil of another time, only the final moments survived, and perhaps only they had truly occurred after all." But what does it mean to speak like this? How can it be that only the final moments survived, and even to suggest that only they, these final moments, had existed?

Perhaps it is because attempts to remember this vanished and erased prehistory--or to be precise this premodern history--run up against the irreducible obstacle of the event of modernization itself and can't get around it, thus turning instead to dust, oblivion, warm air. In this sense, modernity acts like a surface that cannot be transcended, a surface that deflects and disperses attempts to penetrate beyond it into the vanished moments of what had been before. The moment of the destruction of Wadi al-Uyoun is thus frozen and suspended in time in the sense that it marks not the end of a previous time, but rather the beginning of a new time: the time of modernity. Henceforth the only thing that one can be sure of is the event of modernization, which then precisely by its uncanny suspension in time generates a surface on which all previous memories of the premodern past are inscribed: it marks the surface on which history gets written, and the surface beyond or behind which histories cannot penetrate. Hence we are not dealing with memories as such but rather with depthless surfaces, dreams that can be understood primarily or perhaps exclusively in the visual terms in which dreams are usually expressed. The "long-belated remembrance" that takes place after the amnesia of the loss thus figures as the pause between the loss of memory and the remembrance that isn't exactly a remembrance but rather a dreamlike trace of what once was. Only in this case the long experience of modernization has been compressed into a few moments; the synecdoches in time that correspond to the synecdoche in space that Wadi al-Uyoun represents.

Let me turn to one more example of the loss of memory and of history in the contemporary Arab world--a loss that, as I hope has become clear by now, is not merely intimately tied in with the experience of modernity and of modernization itself, but indeed serves as the figuration of that process. For this second example I want to turn to Elias Khoury's *The Journey of Little Gandhi*, which was written during one of the darkest moments of the long and terrible war in Lebanon. Once again the central

The climactic moment of the destruction of the oasis, whose real significance for our purposes I'll turn to in a moment, comes with the uprooting of its life-giving trees. This, says the narrator, "was the final, insane, accursed proclamation that everything had come to an end. For anyone who remembers those long-ago days, when a place called Wadi al-Uyoun used to exist, and a man named Miteb al-Hathal [the main character in the novel until this point], and a brook, and trees, and a community of people that used to exist, the three things that still break his heart in recalling those days are the tractors which attacked the orchards like ravenous wolves, tearing up the trees and throwing them to the earth one after another...." Shortly afterwards there is nothing left and the map has been wiped clean, the population of Wadi al-Uyoun uprooted and dispersed into the vast emptiness of the surrounding desert.

And it is at this moment in the narrative that one realizes the full significance of a passage that had actually come a few pages earlier in the preceding chapter, more by way of anticipation than foreshadowing (though as I say it's not clear what event is being anticipated until that event itself takes place). The passage in question reads, "The details wilted, shrank and were forgotten, down to the very last one prompted in the memory by an act of will or a persistent ghost. Any attempt to recall the image of things and places that had been, encountered an oblivion that spread like warm air and made them all dreamlike. It was a special kind of tragedy, like amnesia followed by long-belated remembrance in which the chaotic confusion and curse of things were made apparent. Even if Miteb al-Hathal's life mattered, even if Wadi al-Uyoun had once existed and then vanished under the soil of another time, only the final moments survived, and perhaps only they had truly occurred after all." What threatens Wadi al-Uyoun is therefore not just the physical assault of the bulldozers and demolition crews, but rather the loss of the memory of the place and of its special characteristics-the characteristics that made it a knowable place.

In other words, once the town has been demolished (i.e., modernized), the memories of the old Wadi al-Uyoun--and in particular the *collective* memories of the old Wadi al-Uyoun--are not so much forgotten as they are lost. Having been *memories*, they become like dreams, no longer attached in time and place, and hence cut adrift and lost in the winds of the desert storms, exactly like the people who used to live in the oasis. Hence the special nature of the tragedy of which the narrator speaks: what is lost in the demolition of Wadi al-Uyoun are the memories of the place, of its people,

(beginning in the late nineteenth and early twentieth centuries).

The problematic at work here has then to do not so much with those events of long ago, but rather with the *Jetztzeit* (literally the now-time) from whose standpoint we today try to reimagine that past which remains cut off from us; or rather with that apparently irreducibly depthless surface-effect that intervenes and separates "now" from "then," modern from pre-modern. In short, it turns out that the problematic at work here has much more to do with the present than with the past itself; the attempt to renarrate history thus also turns into a commentary on the ever-present present as well as, and perhaps above all, a commentary on modernity itself. I want now to consider two other recent novelistic attempts to come to terms with the history of the ruptures that define the very same contemporary Arab modernity in which we must not only situate Maalouf's historical novel, but of which we must see it also as characteristic and even symptomatic. These two other novels, *Cities of Salt*, by the Saudi author Abdelrahman Munif (1984), and *The Journey of Little Gandhi*, by the Lebanese novelist Elias Khoury (1989), both hinge and center in a significant way on the pitfalls of the same surface-effect of modernity, of which I have already spoken, and to which I will return presently.

Cities of Salt, or more accurately the volume called in Arabic *al-Tih*, forms the first volume of a five-part series of what we might call historical novels, in which Munif explores the process of modernization in an unnamed part of the Arabian peninsula, beginning sometime in the 1930s or 1940s. The novel opens in a desert oasis called Wadi al-Uyoun, which in fact serves throughout the novel not only as a reference point but as a kind of synecdoche for the larger modernizing processes at work elsewhere in the unnamed desert country (and this country itself serves as a synecdoche for the larger Arab world). Fairly early on in the novel, the people of Wadi al-Uyoun experience the arrival of a team of American surveyors, who are clearly looking for oil (something that the pre-industrial people of the oasis cannot fathom). Shortly afterwards, we witness the wholesale expulsion of the inhabitants of the Wadi and then, finally, the demolition of the entire town, the orchards, the date trees, the oasis itself, to make room for the "improving" technologies of modernization which in this case center on oil-extraction processes. The destruction of Wadi al-Uyoun--which is, to be sure, precisely synonymous with its modernization-is compared to the end of the world, which, for the inhabitants of the oasis, it clearly is.

a contemporary European (or for that matter Arab) reader to read this little story without reflecting on the irony of the current role-reversal that now characterizes European-Arab relations. In the wake of modern colonialism, and more importantly in the wake of the process of modernization, the Arabs have become convinced, or have convinced themselves, of some putative inferiority--especially in matters technical, scientific, medical, etc--relative to a more "advanced" European and American standard, and whether this technical inferiority is real or merely imagined is not nearly as important as its cultural and political implications, as what Raymond Williams calls a structure of feeling. I will return to this all-important point a little later on in this paper.

For now, what I want to suggest (and this is probably already clear) is that *The Crusades Through Arab Eyes* is not a "writing back" to Europe like to many other third world narratives of encounters with Europe. For unlike the "writings back" that characterize a great deal of so-called "postcolonial literature," Maalouf's book does not directly address the Arab experience of modern European colonialism but rather the Arab experience of this series of military expeditions that took place seven or eight centuries ago. And yet the crusades (or the *franj* invasions, to stick to the Arab name) are now irrevocably narrated through the perspective, the lens, the optic, set in place during the experience of modern colonialism; so that it becomes impossible to think the crusades (or the *franj* invasions) in the Arab world today without thinking about the more recent experience of European attacks and conquests of Arab territories, as well as the ongoing contemporary Arab confrontation with Israel and with the neo-colonialism of the US and Europe.

Thus the "recovery" of the "real" history of the crusades (or *franj* invasions) is not exactly what is at stake here. Rather, one reads this historical narrative at once as an engagement with the deep past and with the records and narratives of the deep past (i.e., the Arab chroniclers themselves), and, in a much more immediate sense, with the surface-effect of the Arab experience of modern colonialism and indeed of modernization. This surface-effect of modernity (which I will shortly discuss in detail) thus stands in the way of--it intervenes in--contemporary Arab attempts to look back at the deep past and to salvage a common history that took place before this intervention itself took shape, a history that is over and done with and is now forever inaccessible as such. In other words, it becomes difficult if not quote impossible to get beyond the-rupture between now and then, past and present: the rupture instantiated in the experience of modernity

Let me tell one more story from the book, and then try to make an initial claim about what I think is going on here. This story is told once again by Usama ibn Munqidh, as related by Maalouf (though in fact it takes the form of a direct quotation from Usama's memoirs). One day, the *franj* governor of a town called Munaytra in what is today Lebanon, wrote to Usama's uncle, the sultan of Shayzar, asking him to send a doctor to treat several urgent cases (for the Arabs were renowned for their medical expertise). Usama's uncle selected an Arab Christian physician by the name of Thabit, and sent him off to the *franj*. "He was gone just a few days," Usama writes, "and then returned home. We were all very curious to know how he had been able to cure the patients so quickly, and we besieged him with questions." Thabit answered as follows:

> They brought before me a knight who had an abscess on his leg and a woman suffering from consumption. I made a plaster for the knight, and the swelling opened and improved. For the woman I prescribed a diet to revive her constitution. But a Frankish doctor then arrived and objected, "This man does not know how to care for them." And, addressing the knight, he asked him, "Which do you prefer, to live with one leg or die with two?" when the patient answered that he preferred to live with just one leg, the physician ordered, "Bring be a strong knight with a well-sharpened battleaxe." The knight and the axe soon arrived. The Frankish doctor placed the man's leg on a chopping block, telling the new arrival, "Strike a sharp blow to cut cleanly." Before my very eyes, the man struck an initial blow, but then, since the leg was still attached, he struck a second time. The marrow of the leg spurted out and the wounded man died that very instant. As for the woman, the Frankish doctor examined her and said, "She has a demon in her head who has fallen in love with her. Cut her hair." They cut her hair. The woman then began to eat their food again, with its garlic and mustard, which aggravated the consumption. Their doctor affirmed, "The devil himself must have entered her head." Then, grasping a razor, he cut an incision in the shape of a cross, exposed the bone of the skull, and rubbed it with salt. The woman died on the spot. I then asked, "Have you any further need of me?" They said no, and I returned home, having learned much that I had never known about the medicine of the *Franj*.

Now what I want to say is that it is practically out of the question for

think of the crusades (or the *franj* invasions) without somehow thinking of the lingering afterlife and aftereffects of those events of so long ago?

In a common Arab imaginary, confrontations between the Arabs and modern Europeans, Americans and of course Israelis, are still sometimes thought of in terms of the crusades (or the *franj* invasions). Was not Gamal Abdel Nasser hailed as a latter-day Salah al-Din (Saladin) when he united Syria and Egypt in the 1950s, and when he stood firm against a combined British-French-Israeli invasion of Egypt in 1956? But think of it the other way around as well: was not Saddam Hussein reviled by George Bush as "that Saladin" who needed to be "taught a lesson" after his invasion of Kuwait in 1990? Was not the Euro-American *reconquista* of Kuwait described in terms of a "crusade," albeit this time not for the liberation of a holy city, but for truth, justice, democracy, Exxon, and the American way? For, to be sure, the same historical event has a very different kind of imaginary function in the Arab world and among Euro-Americans. For the latter, the crusades have been repeatedly deployed as an imaginary construct in various confrontations with various enemies, particularly Arabs and Muslims: as though in some deep common memory or imaginary, Euro-Americans could never forget, let alone forgive, the fact that (virtually if not literally until Vietnam) the only major military setbacks they suffered were at the hands of Arabs and Muslims, from the Arab conquest of Spain and Sicily in the seventh and eighth centuries to the expulsion of the *franj* from Palestine in 1291 to the loss of Constantinople in the fifteenth century to the siege of Vienna in the sixteenth and seventeenth centuries.

From the Arab standpoint, things are somewhat different. Of course, it is always nice in a fanciful kind of way for a contemporary Arab to remember the days when Arabs and Muslims were the great power of their time and a force to be reckoned with, not only politically and militarily, but in terms of their vast accomplishments in science, medicine, technology, philosophy, mathematics, poetry, astronomy, urban planning, poetry, literature. But this has to do not so much with a collective "memory" of those days (whatever that might mean) but rather with the subsequent and intervening Arab experience of modern European colonialism and imperialism, and since then of ongoing European and above all American neo-colonialism (as witness the ongoing American siege of Iraq) which has subjected the Arab world to a very different kind of hegemony from that of the eleventh century, and specifically to a sense of "backwardness" in almost all of the technical fields which Arabs pioneered so long ago.

For one thing, as Maalouf points out, the Arabs originally never referred to the crusades as such (although, ironically, they do now, calling the crusaders *salibiyyin*, or "warriors of the cross"), but rather to the wars with the *franj*, or to the *franj* invasions. In reading Maalouf's account, indeed, one really does get some sense of what the shock must have been for the highly cultivated Arabs and Muslims who first encountered these strange and dreadfully unclean invaders from Europe, with their wild looks and fanatical militarism and strange talk of holy wars, holy cities, infidels and unbelievers (and if such descriptions sound strangely familiar to you, take a minute to consider why that might be....).

In the opening pages of the book, we see, for example, the bewilderment of Kilij Arslan, the young Turkish sultan who first encountered (and defeated) a *franj* army, in what is today western Turkey. When he first hears of the approaching *franj* in July of 1096, Kilij Arslan, we are told, is "perplexed by the picture painted by his informants. These Occidentals bore scant resemblance to the mercenaries to whom the Turks were accustomed. Although their number included several hundred knights and a significant number of foot-soldiers, there were also thousands of women, children, and old people in rags. They had the air of some wretched tribe evicted from their lands by an invader. It was also reported that they all wore strips of cloth in the shape of a cross, sewn onto the backs of their garments." A later chronicler, Usama ibn Munqidh (whose memoirs, by the way, are available in a very fine English translation as *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades*), also writes scornfully of these barbarian invaders: "All who were well-informed about the *franj*," Usama writes, "saw them as beasts superior in courage and fighting ardour but in nothing else, just as animals are superior in strength and aggression."

Another part of what is at stake in Maalouf's book, then, is sending back to modern Europeans their reflection as it was seen by the Arabs of the eleventh century. This of course raises a very complicated question indeed: whose reflection is being sent "back" by whom? How can one assume that a modern German or French or English reader would see herself in the descriptions being sent back to Europe by Kilij Arslan and Usama ibn Munqidh, let alone by Amin Maalouf? By what right do we see them, the modern Europeans, in the pictures drawn by Usama of the *franj* hordes of seven or eight centuries ago? What, in other words, does it mean to refract a contemporary history of the crusades (or the *franj* invasions) through the lens of contemporary Arab-European relations? Or rather: why can we not

"ordinary" history, and indeed much of what I say here has to do with history-writing as much as it does with novel-writing). For the testimonies, eyewitness narratives, chronicles and historical accounts on which he bases his book are worked into the text in a properly novelistic account of the Frankish invasions, with multiple narrators and coverage of a staggering variety of historical events, some minor, some major. There is, to be sure, a wide panoply of historical characters (Arab, Turkish, Kurdish, Armenian and even a few Franks, identified in Maalouf's text as they were in the medieval Arab accounts as the *franj*, a term that is used to this day in parts of the Arab world to refer to Western Europeans). Taken together, the overall effect is to render the book more of a novel than a history, or rather something between an historical novel and a novelistic history; indeed, perhaps both at once. As Maalouf writes in the concluding comments in his preface, "rather than offer yet another history book, I have sought to write, from a hitherto neglected point of view, what might be called the 'true-life novel' of the crusades, of those two centuries of turmoil that shaped the West and the Arab world alike, and that affect relations between them even today." Indeed, it is not insignificant that the title of the recent Arabic translation of Maalouf's book is nothing less than *The Crusades Through Arab Eyes: A Novel.*

Of course, the really interesting question that is raised by Maalouf's book is not the one about whether it should be considered a novel or a history, but rather the question of what this approach to history says about novel-writing--and the historical novel in particular--and also about history itself and about the peculiar nature of virtually any contemporary attempt to return to or to salvage the history of the pre-modern era. This, in fact, even more than Maalouf's novel, is the question that I want to talk about today, and I will extend my discussion of some of the issues raised by Maalouf to two other contemporary Arabic novels. For what is at stake in *The Crusades Through Arab Eyes* is not merely a return to but rather a recovery of a calamitous series of events in the history of the Arabs, as well as a renarration of that series of events that, written in a European language and published in Paris, is directed in the first instance at a European readership. This is, after all, explicitly an Arab retelling of the crusades, and one that is directed at the descendants of the *franj* who for two centuries attacked the Arab and Muslim world and managed to establish little principalities and kingdoms here and there, including a kingdom in one of the greatest of Arab cities, Jerusalem itself.

TWO

Modernity and the History of the Present

By Saree Makdisi

The Crusades Through Arab Eyes was written by the acclaimed Lebanese novelist Amin Maalouf, and first published in French in 1983. Maalouf has been highly praised for his imaginative and beautifully-written novels, all of them originally published in French, and all of them historical novels in one way or another. His most recent novel, *The Rock of Tanios*, received the prestigious Goncourt Literary Prize in France, and, like Maalouf's other works, has been translated into English. It is striking that *The Rock of Tanios*, which has also just been brought out as a play in Beirut, marks Maalouf's first properly Lebanese novel, and also the first set in the past century or two. For most of his other works have been set at the farthest limits of the Arab empire of the middle ages. *Leo Africanus*, for instance, tells the story of an actual historical figure, and begins with the fall of Arab Granada to the Spanish *Reconquista* in 1492. Another novel, *Samarkand*, is set in the fabled central Asian city of the same name, at the other extreme of the Arab-Muslim empire of so long ago.

As for *The Crusades Through Arab Eyes*, its settings are many and various. It begins in Damascus, but quickly shifts to western Anatolia, before returning to Syria once again, and to what is today Lebanon; it also covers Egypt and what is today Iraq, and of course the climactic scenes take place in Palestine. At first glance it appears to be a history of the crusades, though one that is told from the Arab and Muslim perspective. And indeed it is a history of the crusades; as Maalouf says in his preface, "the basic idea of this book is simple: to tell the story of the Crusades as they were seen, lived and recorded on 'the other side'--in other words, in the Arab camp. Its content is based almost exclusively on the testimony of contemporary Arab historians and chroniclers."

However, it is not any ordinary historical text that we see in Maalouf's book (not that I mean to say that there is such a thing as an

Conclusion

Allow me to conclude by asking some questions about articulations between power and culture as strategic matters:

1. Must the clash of cultures inevitably escalate to the extreme of ethnic cleansing? And if so, would not a political clash be more positive?

2. Are the European and the US, in their soft, post-cold war quarrel, willing or unwilling to seek solutions to the difficult issues deriving from cold war times?

3. Which should be the priority area: Algeria, Bosnia, Palestine? None of these? Are there varying priorities depending on the outside actor?

4. What type of long-term agreement for what type of development is Europe ready to envisage, on the same scale as the NAFTA initiative of the US, Canada and Mexico?

Answers to some of these questions are implicit, and intended to suggest some of the analytical tools which I hope can usefully be employed, without sacrificing the goal of greater solidarity across the Inner Sea.

* * * * * * *

A preemptive political and military intervention from Europe could have been a successful way of stopping the war, before the irreversible slaughter and barbarian acts of the Serbs and Croats made difficult further agreement. But no agreement was possible between Europeans and no discussion of principle was successful in promoting a unified policy. Paralysis stemmed from the deep contradiction between German culturalism and *Blutrecht* and French republicanism and *droit du sol*. The US was unsuccessful in its original desire to maintain the Yugoslav Federation. It therefore ended up preferring the establishment everywhere of new cultural-communatarian identities along the lines of the Huntington paradigm.

To sum up, the result of the "humanitarianization" of European interventions in a cultural and non-political diagnosis of violent conflicts has hampered progress toward positive solutions. One can say that the situation is one in which diplomatic breakthroughs and therefore, economic rehabilitation projects, have been delayed. Algeria is now reduced to the role of battlefield not between modernity and tradition but between two competing formulae for development. The first one was born at a time of decolonization and liberation wars, with the creation of a non-religious, centralized national state, the second, more recent approach claimed to mobilize technological modernity, transnational flows of capital and a communitarian definition, along with religious traditionalism, aiming in this way to resolve the split within the society.

That type of duality possibly exists everywhere in the Arab-Islamic area. The Algerian case may play the role of a foil for other Arab states which would prefer a negotiated solution between these two tendencies. The same differences exist between Hamas and the PLO, although they behave as political adversaries rather than enemies, being confronted with Israel as a common outside menace. The day Palestine reaches agreement with Israel on a more equal basis, Palestine will become paradigmatic for the future of Mediterranean development. The same goes for Algeria, when it reaches an internal consensus. The whole problem of the future relationship between power and culture, development and democracy, North and South is encompassed in the Palestinian and Algerian cases.

It must be recognized that Europe has little means to influence the entire process, and that the US criteria, "democracy" and "market" plus the *"Clash of Civilizations"* are clearer, although sometimes ill-adapted and impotent.

seemingly stems from the opposition between autonomous cultural identities. But there was a hierarchy. The League of Nations gave the Jewish Agency specific responsibilities in the mandate, it was an economic power, charged with being the modernizing motor of the Palestinian economy. The French had a similar vision for the Maronite community in Lebanon. One can consider this economic privilege also as a cultural role, the Maronites and the Jews being defined as historic members of European civilization. Without state power, Jews and Palestinians both fought against the British rule, very rarely as allies. The British went out and, as was their wont, left the country divided between two identities belonging to the pre-state cultures, two "'assabiya" in the words of Ibn Khaldoun, and fighting for power. Similar means yielded similar results in India, South Africa, Cyprus, Belgium. There are many examples of secessions following the withdrawal of the British crown, whose rule had invariably been based on the *divide et impera* system. Very often, one part successfully founded a state and the other did not. The state community then attempts to eliminate the non-state community. This has been the case of Palestine.

In fact in Palestine *power begins with war and violence, even without the state,* in view of building state power. The Jewish settlers and the Palestinian Arabs began before the end of the British mandate a violent self-definition as powers without a state -- both eventually turning against British power. In fact state power is necessary for peace. Theoretically there are only two solutions: either a Palestinian state, or a single state. Israel, paralyzed by its cultural, militarized closedness, has so far rejected both.

The slowly emerging Palestinian state has gained some power, much more by cultural and moral pressure than by military force. Israel won all wars against Arab states except the *Intifada*, which was not a war but non-armed mass movement, based on pressure from Palestinian Arab cultural identity.

If we now compare the situation imposed by the Serb nationalists on the Bosnian Muslims, we can see that the Europeans had accepted a culturalist definition of the contending forces. They avoided choosing a camp, not making alliances with any of the parties to the conflict. The Germans acted in favor of the Croatians, and the French in favor of the Serbs, considering that the Muslims were not able to build a "viable state", and they therefore did not try to maintain a plurinational Bosnia.

developments in the east, but until now, Russian disorder is still growing and the cost and effort of German reunification remains the German priority.

The southern front apparently coincides with the Mediterranean sea, but there is a new line resulting from the de facto partition and exclusion of southern Europe. Empirically it is clear that the exclusion process has occurred through war. In that sense, ethnic identifications and wars between ethnic-religious identities are contrary to any cooptation into the developed core of countries: through the war in ex-Yugoslavia, practically only Slovenia and Croatia have been coopted into "useful Europe"; Serbia, Bosnia, Montenegro, Macedonia and even Greece and Turkey are slowly excluding themselves from "real" Europe, because of their inability, due to their permanent crisis behavior, firmly to reject the old pattern of territorial and community disputes.

Europe has until now proven itself virtually incapable of developing a clear strategy towards its "near abroad". Clashes between cultural stocks led by mini-nationalist local powers are currently paralyzing all imagination for a future positive relationship in the Mediterranean area. A great variety of militias and mini-groups have fallen into the category of the *mini-religious entity* or ethnic actor, fighting in the name of a universal religion, a global civilization, of God, but finally dependent on the big (outside) leader's intervention for the restoration of safety and peace.

A purely cultural paradigm of power seems to be dominant in both regions, because of the permanence of the cultural, linguistic or religious definitions of identities, and the precariousness of state power, which for thousands of years had taken the shape of pluricultural empires. In the Mashreq this development followed the imposition of colonial rule and mandates after the first World War and the Balkanization of the Ottoman empire. In the Balkans because of the splintering of both the Ottoman and the Austro-Hungarian empire, the problem of state individuation appeared recently, and with renewed force following the breakup of the Soviet empire. Jewish culture is older than the Jewish state; Arab culture is older than the Arab state, Maronite culture is older than the Lebanese state, etc. The same goes for all Yugoslav nationalities. Cultures had always have been able to survive within the structure of fiscal collective responsibility characteristic of the Ottoman empire.

Similarly, the violent clash over the territory of ex-British Palestine,

of one or more of the clashing civilizations. Hegemonical power organized around such a cultural clash concept would allow the US to excite or appease *existing* interreligious troubles in the whole world, not by taking on themselves the "defense of Christianity", but on the contrary, by orchestrating regional mediation, case by case, with a legitimacy based on their own religious eclecticism. The Huntington paradigm might then be considered a Walt Disney image of the world, aimed at conditioning a public opinion (American) with a low cultural level, to accept military global reach and expeditions, in spite of a deep isolationist tradition. But it is in fact perhaps mainly a macro-strategic proposal intended to help in managing proliferating mini-wars and creating opportunities for cheap mediation from the central imperial system.

I fully understand, once the east-west manichaeanism had disappeared, that the American system, as a unique universal empire, urgently needed to create instruments to help in understanding and manipulating the world, thus giving some sense to events. Huntington discovered that religions constitute such a sense-providing manipulative tool. The US is a combination of cultures and civilization, the world as a "clash of cultures and civilization" may be hegemonized without central command and control because of the very similarity of the US and the world. In that sense, the US tries to be the center of world civilization. There has not, until now, been a "world civilization". Unification of civilization is impossible without military conquest and even then local cultural differences survive for centuries. And there is no conceivable world military conquest at the moment. The following, therefore, might be a good definition of civilization: *it is the opposite of militarization*. In that sense it has to maintain plurality as related to openness, whereas militarization attempts achieve unity defined as closedness.

3. Europe and the Mediterranean *civilization or militarization* process

With the end of nuclear bipolarity, public opinions in Europe are invited to imagine two fronts or two new southern borders:

The new eastern front is hard to define, given that Russia, now a friendly state, extends to Vladivostok: perhaps the only possibility is to exclude Russia from Europe for some years while it finds a solution to its political-economic crisis. Russia's former satellites could be considered a kind of buffer zone. At any rate, Germany seems to be in charge of future

through homogeneity".

Let us return the *Clash of Civilizations* paradigm. If limited cultures can be backing fights between limited polities, is it possible to say the same of extended civilizations which are grouping several cultures as a matter of pure fact, not as a system of command and control? The question concerns less the scale or extension of a culture in relation to civilization, than the level of openness-closedness (resulting from the hierarchized sets, subsets, unions and intersections of cultures, as positioned *inside* civilizations). It would seem that Huntington, when speaking of a clash, implicitly gives a wrong definition of civilizations as closed systems, when ultimately this closedness could be convenient for a narrow definition of culture, or better for a definition of a narrow culture. It is not possible for civilizations to be closed to each other, since they are not defensive decision-making systems. Huntington knows that perfectly well. He is a scholar of some culture. But he is acting in this case much more as a strategist that as a sociologist. Why so? In fact, Huntington explicitly aims at describing the end of bipolarity and a resulting *non dual* field of struggles; neither class struggle, nor political struggles nor pure economic struggles characterize the new global show. There is nothing which may directly represent the essential duality of the liberal world society, its universal trend toward a clear division between rich and poor. Huntington *explains*, he is looking desperately for *triangularity*. So he meets a divine (or perhaps Orwellian) opportunity, a world still culturally divided into a series of great differing civilizations, among which he particularly selects three as relevant to his paradigm. These civilizations are in fact three religious groupings:

1. The West (that is Judaeo-Christianity, persistently called the "West");
2. Islam;
3. Buddhism/Confucianism.

But great universal religions have no geographical frontiers and they are far from being unified. Few have commanders in chief. Neither the Pope nor the Dalai Lama could pretend to any global *clash of power*. Islam has no chief, nor even a clergy. The religions of the Book do in fact have Holy Places. Controlling Rome, Jerusalem, and Mecca through reliable allies, is certainly a part of a cultural strategy which we should call "theo-strategy", a very old discipline, as important as petro-strategy. But you can't by doing that launch a crusade or a jihad. The US does not aim at being in command

the political and ethical conflicts involved. It is clear that it does not suffice to proclaim a theoretical preeminence of culture over power, that wouldn't be a sufficient obstacle to oppression, either oppression by the external enemy, or oppression by domestic state power. But it is possible to fix culture to its position, and demand its openness and its plurality, so as to establish for culture a strategic approach to power rather than a logistical one, the ultimate objective being of course liberty for the people.

2. Americans and Culture in the "North-South" Strategic Relationship

Clashes between local powers don't happen in isolation but in the shadow of Great Power intervention. Let us therefore be attentive to certain theses being promulgated in the US (more than in Europe) about the nature of the world system and of regional sub-systems and define the role of culture in these representations and strategies.

The concept of *a clash between cultures* has been proposed at the global level by Samuel Huntington in his article entitled "Clash of Civilizations?", published in *Foreign Affairs* in the summer of 1993. We have to take it seriously, because it is one of the two new strategic paradigms proposed by the US establishment, in order to try to give *form* and *sense* to the post-bipolar world, and furthermore it is a purely cultural paradigm.

The second paradigm is Anthony Lake's *enlargement* paradigm, proposed in his article *"From Containment to Enlargement", (International Herald Tribune*, 24 Sept. 1993). Lake is Clinton's national security advisor. This paradigm implicitly assumes that democracy and market economy are bound to grow and expand *together*, overwhelming the whole world, cutting through all cultures and imposing themselves, in concert, as **the unique form** of civilization. The world appears to be divided into several zones where the differentiation of states results from varieties of interpenetration of market and the democratization process. Lowest on the proposed continuum are Iran and Iraq, Cuba and North Korea, non-market, non-democratic states; China gets a better rank as moving toward a free-market society.

Both that *Clash of Civilizations* and the *Enlargement* paradigms are imperial models, but the first is more defensive, more political, more inspired by the old strategic maxim: "divide and rule" by mastering diversity; the second one is more offensive, more economist, more transcultural, more inspired by the opposite strategy, something like "unify and hegemonize

fundamentalism.

A Clausewitzian strategic view would propose that actuality is manufacturing history based on the raw material of decisions, and that cultures are bound, through action, to change and resist or open and mix, if they are living cultures. Real culture in action is never in stock but in flow, open flows, mutating flows. Such a vision of cultures adopts the same logical core as the most modern industrial logistical school, based on electronic management, called "zero-stock logistics" It is, in other words, based on the capacity of *real time adaptation* of production to the market's demand, avoiding if possible all stocks, that is all dead capital.

This is a strategic metaphor. But what we mean through that metaphor is that culture may also be dead capital. So only the type of culture one could label "*ethical software, open flow, zero stock*", may be the source of strategic peace research, because it is also the only form of culture which may compensate hardware inferiority through software superiority. It has always played such a role in unequal situations.

To sum up, there are in fact two possible forms of culture and so there are two sequences in the strategic articulation of culture with power:

1. Culture, as a fixed identity, quasi autistic, as stocked history, dead capital, used directly as a weapon by a given power, drives toward regressive and aggressive nationalism and to myopic wars;

2. Culture as software for production and exchange of values and knowledge, as an open flow, drives toward pluralism and reinforces peace.

In times of political crisis, a decision needs to be taken in one direction or the other. It is even more true at the very moment of the foundation of a new power, at which time is recreated, on a new basis, the specific, unique, original, inimitable relationship between culture and state; the result is either "culture under the domination of power", "power under the dominion of culture", or some more elaborate formula.

It happens that new states are appearing everywhere out of the post-communist Balkanization or of the post-Cold War agreements. Such a multiplication allows a comparative approach and a better consciousness of

contemporary problems, especially after the end of bipolar simplification.

Culture is *per se*, production and reproduction of common values and cannot directly be considered an agent of warfare. Its fight is against ignorance and barbary. But a political power or an economic power or a military power can test its ability to use culture as a tool within its system of political domination or of its logic of profit or within the processes of war. In that case, culture could become *the culture of a camp* directed against the other camp's culture and used as a weapon to destroy the other's identity, instead of its preserving its original meaning, which is **the open production of values.**

In that event, the expression "culture is a weapon" would become a substitute for the expression "culture is a struggle". We are at a theoretical turning point, because we are coming to a logistical definition of culture, instead of a strategic one. What do I mean by that?

Logistics is about *stocks and flows* of resources, in military affairs; it is the purely material face of strategy. It has no grace, even if it helps to win wars. Napoleon said, rather contemptuously: "L'intendance suivra" ("supplies will follow"). The place of logistics is quite a debate within strategic thinking and a bone of contention among the most important theoreticians of the Napoleonic wars, Clausewitz and Jomini. Clausewitz was critical of Jomini, the great-grandfather of the modern logistics of an Eisenhower or a Schwarzkopf. He believed that strategy must always try to reflect, not only on the administration of military resources and the relation of material forces, but also on the political and moral forces and dialectics of combat, even at the level of the fighting of soldiers.

Why is a logistical definition of culture a dead end and the contrary of what culture should be? To consider culture as a weapon is to treat culture as a stock; it is *stocking the past* without even conceptualizing the state; it admits that the weight of history is put into culture as a *stock*. History, as stocked culture, imposes on the present its narrow and exclusive law. Cultural war, therefore, must manufacture the past, a mythical, coherent past, which imposes itself on the present as a legendary fatality, not a political responsibility. In the best case it is an alienation, a regression, a self-manipulation; in the worst case a mystification of the people launched on an irrational path. This type of "cultural behavior" is typical, for instance, of the Serbs in Bosnia or the "Eretz Israel" extremists and generally speaking of all

1. The Strategic Definition of Culture and Power

Strategy is about rational conflictual and cooperative decisions taken by centers of political decision-making. By political is meant the decisions which are neither economic nor violent but are taken at the interface between economic and military criteria of action. What, in that strategic field, could be a definition of culture and power?

Historical sequence and hierarchy of criteria

First, is it possible to *separate* them? Or is culture just a dimension of power, or power just a dimension of culture? How could we possibly structure this egg and that chicken?

It is true that some archaeological sites of the Indus valley and lower Mesopotamia reveal the existence of cities without palaces and without walls, but not without temples, thus demonstrating the *viability of civilizations without real state power*, more than four thousand years ago. On the other hand the behavior of certain Amazonian tribes, almost immune from any contact with civilization, shows us that, in the absence of internal leadership and power systems within the group, violence in relationships with neighbor groups, is perhaps enhanced; this should plead in favor of the idea that there is *no culture without some violent power*, even if only the outer power of an external enemy. That sort of primordial topology of love and hate was for the ancient world considered the inevitable grammar of politics. In the words of Titus Livius: "Fear of the outlying is the greatest link of concord" (*Timor externus maximum concordiae vinculum*).

Even if historically, the fear of outside enemies, cultural-religious-economic identities and political state power are born *successively*, today they are linked together as a system by five thousand years of political life, of tribal, urban, royal and imperial history, especially in this Middle Eastern area, between Egypt and Babylon and in the Mediterranean area, between Gibraltar and Cyprus. Non-state powers survive or even resuscitate as modern powers, like clans, tribes, mafias, religious groups; state powers survive as free cities or micro-insular states, nation-states, plurinational empires. All these power scales of organization, taken together, mean violence and economy, war and peace, power and culture. We are bound to explore complexity -- a great number of variations and feed-back buckles in that field of relations -- with a view to arriving at an answer to some

Of course I know that war *normally* derives from economic distress, and that there is no avoiding it if the South has no access to development through explicit planning of cooperation aimed at enlarging the sphere of Europe's social "good neighborliness". But sometimes the consciousness of economic determination is overwhelmed by the defense of political stereotypes or cultural identities. These non-economic interests are of equally vital importance, and people are ready to give their lives freely for them.

Peace-keeping or peace-building, even with economic planning for development, is impossible if the decision-makers or negotiators do not carefully take into account cultural preconditions at the grasssroots. Among these are what I would call the *software of pride*, all that gives sense and taste to life and that nobody can buy or sell. Let us call this software "Liberty".

I understand, therefore, that if culture sounds like peace and power like war, the couple may form more complex dialectics:

1. *power* is needed for peace settlements and postwar equilibria;

2. something like **cultural war**, and even **aggressive cultures**, may indeed exist.

Therefore, as a scholar dedicated to strategic studies and peace research, I shall here try to clarify with a strategic approach our general theme of reflection: culture and power.

* First, I will propose a strategic definition of culture and power;

* I will then try to specify what place culture occupies in American post-Cold War *grand strategy* and explain the absence of Europe in terms of doctrine;

* Finally, I will discuss a rather negative trend in the articulation of power and culture through some concrete cases in southern Europe and the Mediterranean.

ONE

Culture and Power as a Strategic Paradigm for the Mediterranean Sea

By Alain Joxe

I will try to apply the bipolar problematics of our conference to the problem of war and peace around the Mediterranean sea. By "power" I mean (as in English, the French "pouvoir" having a different nuance) *something which limits liberty by consent of the citizenship, but which can at any time deviate toward its abuse and thus to tyranny.* I am not quite sure that a culturalist approach to power --- and, in our case, to North-South trans-Mediterranean politics, would be quite adequate. I cling in fact to a rather rigid conviction that the value of universal reason and the tradition of the Enlightenment, combined with the principles of the French revolution, are able peacefully to transcend all political and cultural borders and to create a pattern of human civilization by promoting tolerance.

The time is ripe to try to escape all types of rigidity, including fundamentalist Jacobin Reason, if we want to avoid the Orwellian *brave new world*, in which the Mediterranean sea appears as a "natural" battlefield for a crusade against the *jihad*; in this vision of "world disorder", the Arabs and Israel are bound to start a new round of war; Algeria and France shall face each other again as enemies; Bosnia won't stop being a field of experimentation for neo-fascist ethnic cleansing and genocide. Finally, the three zones, Maghreb, Balkans, and Mashreq, would become permanent sources of refugees and displaced persons, blocked or rejected at the borders of the Europe of the Schengen accord. European "culture", supposedly open and universal, would be overwhelmed - once again - by fear of the violence of young, poor, growing populations of the southern part of the Mediterranean, a fear which could only be translated as the fortified, narrow, defensive, racist ideology of the superiority of the white man. Israel, as part of Euro-American culture, is similarly threatened in such a scenario.

Like all scholarly and literary works of note, they are firmly rooted in the past, the Arab, the Palestinian, the African, the Maghrebi, the Andalusian, the Frankish, the Greek, the Italian, ...the Mediterranean past, even as they point to a future in which only one thing is certain which is its uncertainty. Fifteen authors, fifteen fields, fifteen perspectives, and one theme: bridging time and space in striving to form a community of thinkers capable of resisting the ravages of external control and internal divisiveness, upholding an injured faith in progress and civilization, and strengthening through the peerless wedding of mind and pen those universal values to which the interests of the worlds' peoples are irrevocably welded.

Lily Feidy and Roger Heacock,
Birzeit, June 1996

as ever, but whose weight on the scale of global concerns needed to be lightened in order to make way for possible new confrontations elsewhere.

Hence the process begun at Madrid, intended to bring stability to the region. Hence the series of agreements signed by protagonists, two by two, and the promise on the part of the *hegemon*, that the process would go on until "the battle would end for want of combatants". Hence the reopening of Palestinian universities, and the return of some exiles, including the president of Birzeit. Skeptical voices had been heard from the start of the process, but the weight of opinion in the Palestinian, the regional and the world 'street' continued to be favorable and mildly optimistic, until all was cast into doubt with the traumatic Ibrahimi mosque massacre in Hebron, a quasi-ritual carnage perpetrated by a religious devotee in the name of a people and a state, neither of which moved to right the wrong in a decisive way, and in failing to do so left deep festering wounds, and left the door open for more of the same. Indeed, the devotee became the object of a cult; the cult later turned on its national leader, and finally overthrew the process itself by managing to elect a weak but extremist candidate, along with itself, to manage the affairs of state.

The spring of 1995 was half-way along the process of disenchantment, one year after the massacre, one year before the electoral end of the era. And the air was abuzz with the flow of ideas, streaming back and forth between Palestine and the rest of the world, Palestine, anchored in its environment, then bridging first the Mediterranean, with an eye towards Bosnia, another towards Brussels, and finally the seven seas. A bird was in flight, not to be brought down, although the land from and for which it had taken off, and which it had been promised, continued to be scarred and stolen by the self-same historic agents.

These texts, written by scholars from both sides of the North-South global divide (Northerners from the South and Southerners from the North) speak for themselves. They give testimony, they pay tribute to the power of the bird's wings, the beauty of its flight, the certainty of its ultimate arrival. At the same time, they testify to the irony, skepticism and yet determination characterizing a particular poetic and political climate, whose doubts were to be confirmed by later events, and whose overall tone displays the depth and vibrancy of a long-standing and ever-renewed cause, that of people in the region and the world struggling to express their *ethos* and their *pathos* alone and together.

INTRODUCTION

This volume is made up of selected and edited contributions to the international academic conference which took place at Birzeit University in March 1995. The inspiration for that particular conference came from the intellectual, poetic and political ferment which had been sweeping through the region - the southeastern Mediterranean, the Arab world, the Near- and Middle East - since the beginning of the decade. The most various fields: mathematics, history, literary criticism, political science, comparative linguistics, were cross-fertilizing over the Mediterranean and beyond, with Palestine, and, in particular, with Birzeit University as a principal focal point for this interaction.

The years of isolation had lasted since June 1967, and, for a variety of reasons, began to dissipate in the spring of 1991, after the end of the Gulf war. Those years had been as many years of encirclement, enforced by a relentless and destructive military occupation, punctuated by the closure of cultural and academic institutions (including libraries, schools and universities), and characterized by a particularly vengeful attitude towards education in general, and towards the kind of progressive, outward-looking education offered by institutions such as Birzeit University, in particular.

To the extent that the policy had any logic to it (save the inner logic of the passions), it was probably the logic of eviction: how to bring about a massive departure of the Palestinian intelligentsia (and even more, of the future Palestinian intelligentsia) from Palestine, over the Mediterranean, over the Atlantic, over the Pacific, or just over the Jordan river. The authorities knew well how to prevent their return once they had left. The *Intifada* was one in a series of imaginative answers to the barbarian challenge, but it did not manage entirely to overcome the isolation experienced on the ground.

Now, due to the double-reversal of the Gulf war, with its twisted coalitions, devastating fire-power and bloody outcome, a new set of emotions were set in motion, a little less passionate, but at a higher level, those of the global *hegemon* who had finally grasped the scepter of uncontested world dominance. That *hegemon* had become anxious, given the ominous figures suggesting its relative economic decline in the face of new and old Eurasian tigers, and was seized by the wish to tidy up the mess by decreasing the levels of tension in a regional theater whose strategic importance was as great

Cultural Encounters over the Mediterranean: Palestine and Europe

TABLE OF CONTENTS

(For contributions in Arabic, see the Arabic table of contents)

ACKNOWLEDGMENTS

For many years, the energies of the students, staff and administration of Birzeit University were taken up to a large extent by the struggle simply to ensure the institution's survival as a quality academic center in the face of the repressive measures of the occupier. For their successful contribution to this struggle, we are grateful, and first of all, to those who paid with their lives: to them this book is dedicated.

We are grateful likewise to those among the students and staff, including President Hanna Nasir, who spent long periods in exile fighting for the university.

Directly involved in the production and quality of the present volume are the following, and to them, too, we wish to express our gratitude:

Professor Ibrahim Abu-Lughod, who as Vice President pressed on all fronts for the revitalization of research-related activities, notably graduate studies, publications and international conferences, such as the one on which this book is based;

Drs. Issa Abu-Shamsiyeh and Abdel-Karim Abu-Khashan, for their linguistic editing of the Arabic-language texts;

Ms. Emily Mahklouf and Ms. Ghadeer Istanbouli, for typing, formatting, and preparing a final, print-ready manuscript;

Dr. Andrae Gaerber, Representative in East Jerusalem of the Friedrich Ebert Foundation (Bonn, Germany), which lent financial support to the conference and the present publication, and who has himself over the years lent unwavering moral support to Birzeit University.

This list is of course not exclusive, and should be taken to include all those who participated in the preparation and proceedings of the Fourth International Academic Conference. Thanks to their efforts, a work has been created which we think deserves to endure.

* * * * * * *

A Mediterranean Studies Unit Publication

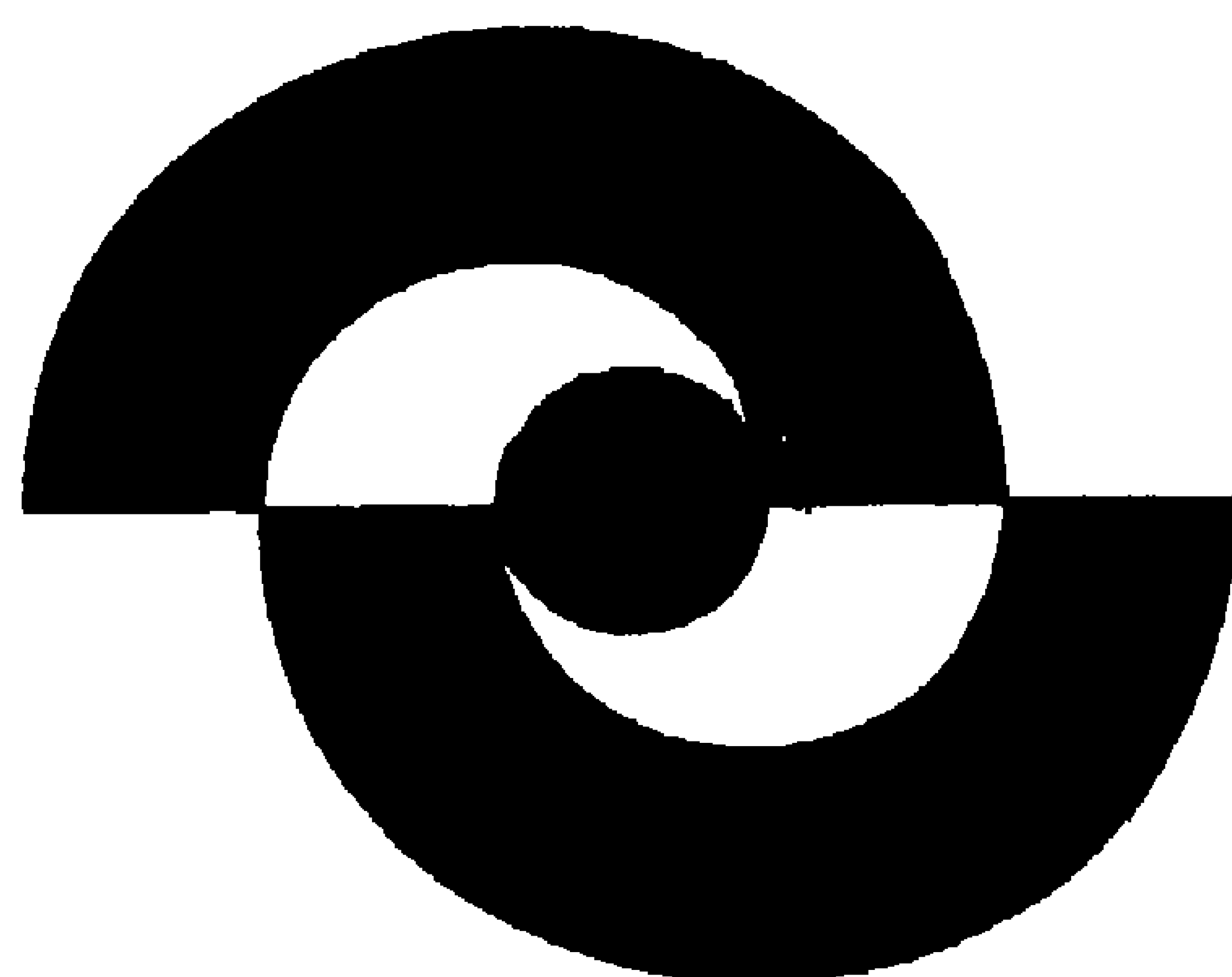
BIRZEIT UNIVERSITY PRESS



First published in Palestine in 1996 by
Birzeit University Press,
P.O. Box 14, Birzeit, Palestine.
Printed by Al-Amal Press, Al-Ram.

CULTURAL ENCOUNTERS ACROSS THE MEDITERRANEAN:

PALESTINE AND EUROPE



General Editors: Lily Feidy and Roger Heacock

Selected and Edited Proceedings of

Birzeit University's Fourth International Conference

March 10-12, 1995



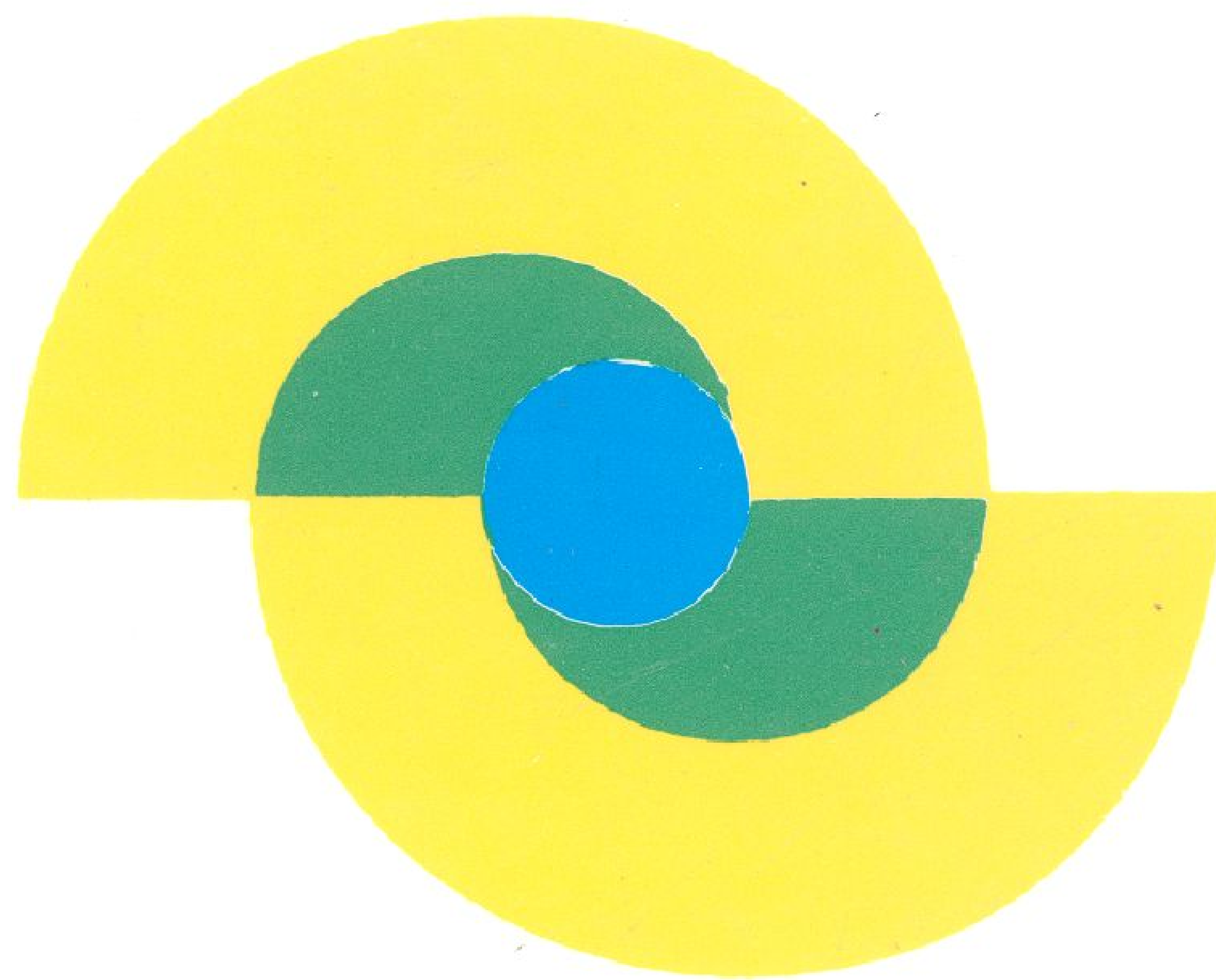
BIRZEIT UNIVERSITY

Mediterranean Studies Unit

1996

CULTURAL ENCOUNTERS ACROSS THE MEDITERRANEAN:

PALESTINE AND EUROPE



Lily Feidy and Roger Heacock, General Editors

Selected and Edited Proceedings of Birzeit University's
Fourth International Conference
Held March 10-12, 1995

جامعة بيرزيت

BIRZEIT UNIVERSITY
Mediterranean Studies Unit

1996